Essays

von

MAX MÜLLER.

ZWEITER BAND.

BEITRÄGE ZUR VERGLEICHENDEN MYTHOLOGIE
UND ETHOLOGIE.

MIT AUSFÜHRLICHEM REGISTER ZUM I. UND II. BANDE.

ZWEITE VERMEHRTE AUFLAGE
BESORGT VON DR. O. FRANCKE.

LEIPZIG,
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN.
1881.

ZUM ANDENKEN

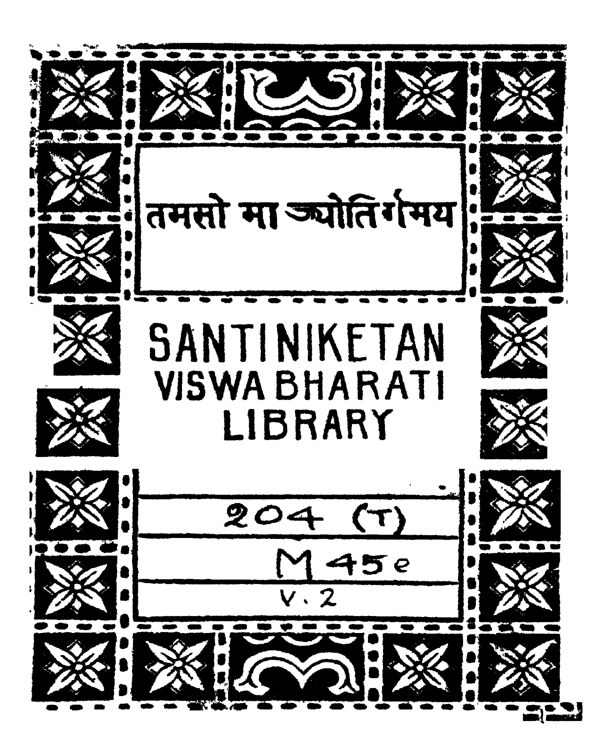
AN

JACOB BERNAYS

IN ERINNERUNG SCHÖNER TAGE

τοῦ συμφιλοσοφεῖν καὶ συμφιλολογεῖν.

Inhaltsverzeichniss.



तमसो मा ज्योतिर्गमय
SANTINIKETAN
VISWA BHARATI
LIBRARY
204 (T)
M 45e
V.2

I.

Vergleichende Mythologie.

Phaedros. Siehst du jene schlanke Platane?

Sokrates. Gewiss sehe ich sie.

Phaedros. Es ist sehr schattig dort und nicht sehr windig und da ist Gras, wo wir uns niedersetzen, oder, wenn wir wollen, niederlegen können.

Sokrates. So geh denn voran!

Phaedros. Sage mir, Sokrates, — soll nicht Boreas von irgend einer Stelle hier die Oreithyia von Ilissos hinweggeführt haben?

Sokrates. So sagt man.

Phaedros. Sollte dies nicht die Stelle sein? Denn die Wasser scheinen so lieblich, so rein und durchsichtig und wie geschaffen für Mädchen am Ufer zu spielen.

Sokrates. Nein, es ist zwei oder drei Stadien weiter unten, da wo man zum Tempel der Agra hinübersetzt, und da findest du irgendwo einen Altar des Boreas.

Phaedros. Das wusste ich nicht. Doch sage mir, beim Zeus, o Sokrates, — glaubst du, dass diese Mythe wahr ist?

Sokrates. Nun, glaubte ich nicht daran, gleich den weisen Leuten, so würde ich nicht sehr weit von der Wahrheit entfernt sein; und ich könnte eine sinnreiche Theorie aufstellen und sagen, ein Stoss des Boreas, des Nordwindes, habe sie von den Felsen in dieser Gegend hinabgetragen, während sie mit ihrer Freundin Pharmakeia spielte; und nachdem sie in dieser Weise gestorben, habe man berichtet, sie sei von Boreas von dort ent-

führt worden, oder von der Areskuppe; — denn man erzählt sich auch diese Geschichte, dass sie von jener und nicht von dieser Stelle weggeführt sei. Was mich selbst betrifft, Phaedros, so halte ich diese Auslegungen im Ganzen für sehr anziehend; doch verlangen sie einen Mann von stätigem Sinne und eisernem Fleisse, einen Mann, der bei alledem nicht sehr zu beneiden ist, wäre es auch nur, weil er, wenn er die eine Fabel zurechtgelegt hat, genöthigt ist, ein Gleiches für die Gestalt des Hippokentauren und wiederum ein Gleiches für die der Chimära zu thun. Da kommt denn ein ganzes Heer derartiger Wesen einhergezogen, — Gorgonen und Pegasus, und Scharen anderer unglückseliger Wesen und Abgeschmacktheiten ungeheuerlicher Creaturen. Und wenn ein Mensch, der nicht an die Existenz dieser Wesen glaubt, den Versuch machen wollte, ein jedes der vermuthlichen Deutung gemäss darzustellen, indem er dabei mit Hülfe einer gröblichen Art von Philosophie verfährt, so würde er gar viele Musse nöthig haben. Ich zum wenigsten habe für derlei Dinge keine Zeit übrig, und der Grund, mein Freund, ist der: ich kann mich, dem delphischen Verse zufolge, noch nicht selbst erkennen, und es scheint mir lächerlich, wenn sich ein Mann, der das noch nicht versteht, mit Dingen zu schaffen macht, die ihn nicht angehen. Aus diesem Grunde gebe ich mich mit diesen Dingen nicht ab und halte von ihnen, was andere Leute davon halten, und denke nicht darüber nach, sondern, wie ich eben sagte, über mich selbst, ob ich ein Ungethüm sei, complicirter und wilder als Typhon, oder eine zahmere und schlichtere Creatur, der von Natur ein gesegnetes und bescheidenes Loos zugefallen ist. Doch im Plaudern, mein Freund, — war nicht dies der Baum, zu dem du uns führen solltest?

Phaedros. Eben dies ist der Baum.

Diese Stelle aus der Einleitung zu Platos Phaedros ist häufig citirt worden, um zu zeigen, was der Weiseste der Griechen von den Rationalisten seiner Zeit hielt. Es gab in Athen zu der Zeit Leute, wie es deren zu allen Zeiten und in allen Ländern gegeben hat, die keinen Sinn für das Wunderbare und Uebernatürliche hatten, und die, obwohl sie sich nicht dazu verstehen konnten,

gewisse Dinge zu glauben, doch nicht den sittlichen Muth besassen, sie geradezu zu leugnen, und sich bemühten, irgend welche annehmbare Deutung zu finden, mittelst welcher die heiligen Legenden, überliefert durch die Tradition, geheiligt durch religiöse Gebräuche und sanctionirt durch die Autorität der Gesetze, mit den Anforderungen des Verstandes und den Gesetzen der Natur in Einklang gebracht werden konnten. Dass Sokrates, obwohl selbst der Ketzerei angeschuldigt, von diesen Grüblern keine sehr hohe Meinung hatte; dass er ihre Deutungen für noch unglaublicher und ungereimter hielt als die unglaublichsten Ungereimtheiten griechischer Mythologie; ja, dass er in einem gewissen Abschnitte seines Lebens solche Versuche als gottlos bezeichnete: geht aus dieser Stelle und aus andern des Plato und Xenophon klar hervor.

Wenn aber Grote in seiner classischen »Geschichte Griechenlands« sich dieser und ähnlicher Stellen bedient, um gleichsam Sokrates selbst unter die Historiker und Kritiker unserer Zeit einzuführen; wenn er es versucht, ihn zum Zeugen aufzurufen, »wie fruchtlos es sei, in den Sagen der griechischen Welt nach einer vermuthlichen Grundlage der Wahrheit zu graben«: so legt er dem alten Philosophen mehr in den Mund, als er wirklich gesagt hat. Wenn wir die Mythen der Griechen oder irgend eines andern Volkes des Alterthums betrachten, so ist der Zweck, den wir dabei im Auge haben, so verschieden von dem des Sokrates, dass man die Bedenken, welche er gegen seine rationalistischen Zeitgenossen geltend macht, schwerlich auf uns anwenden kann. Denn was ist es, das uns in unsern Tagen treibt, den Ursprung griechischer Mythen zu erforschen? Warum studiren die Menschen alte Geschichte, warum erwerben sie sich eine Kenntniss von alten Sprachen, und warum entziffern sie unlesbare Inschriften? Was haucht ihnen dies Interesse ein, nicht bloss für die Literatur Griechenlands und Roms, sondern für die des alten Indien und Persien, Aegypten und Babylonien? Wie kommt es, dass die kindischen und oftmals abstossenden Legenden wilder Stämme ihre Aufmerksamkeit fesseln und ihr Denken beschäftigen? Hat man uns nicht gesagt, dass in den »Times« mehr

Weisheit enthalten sei als im Thukydides? Sind nicht Walter Scotts Romane spannender als Apollodoros? oder Bacons Werke lehrreicher als die Kosmogonie der Purâ*n*as? Was also verleiht dem Studium des Alterthums Leben? Was treibt die Menschen, inmitten dieses geschäftigen Lebens, ihre Musse zu opfern für Studien, dem Anschein nach so wenig anziehend und so nutzlos, wenn nicht die Ueberzeugung, dass wir, um dem delphischen Gebote zu willfahren, — um zu wissen, *was der Mensch ist*, zuvor wissen müssen, *was der Mensch gewesen ist*? Dies ist eine Anschauung, dem Geiste des Sokrates so fremd, wie nur eins der Principien inductiver Philosophie, durch welche Männer wie Columbus, Leonardo da Vinci, Kopernikus, Kepler, Bacon und Galilei das geistige Leben des modernen Europa wiedererzeugt und gekräftigt haben. Geben wir mit Sokrates zu, dass der Hauptzweck der Philosophie darin besteht, dass der Mensch sich selbst erkenne, so werden wir schwerlich annehmen können, dass seine Mittel zur Erlangung dieser Kenntniss einem so hohen Ziele entsprechen. Der Mensch war nach seiner Meinung im eminenten Sinne das Individuum, ohne Rücksicht darauf, dass er nur eine der Kundgebungen einer Kraft ist, oder, wie er hätte sagen können, einer Idee, verwirklicht durch die Reihenfolge einer endlosen Mannigfaltigkeit menschlicher Seelen. Allzeit sucht er das Geheimniss menschlicher Natur zu lösen, brütend über seinen eignen Geist, und das geheime Treiben der Seele belauschend, die Mittel des Erkennens zergliedernd und sich mühend, die ihnen zugemessenen Schranken zu bestimmen; und so kam es, dass das letzte Resultat seiner Philosophie war, dass er nur Eins wisse, nämlich dies, — dass er Nichts wisse. Für uns ist der Mensch nicht länger dieses Einzelwesen, an und für sich vollständig und sich selbst genug; der Mensch ist für uns ein Bruder unter Brüdern, ein Glied einer Klasse, einer Gattung oder einer Art, und darum nur verständlich in Beziehung zu seines Gleichen. Den Alten war die Erde unverständlich, weil sie in ihr ein Einzelwesen sahen, ohne ein gleiches im ganzen All; aber sie gewann eine neue und wahre Bedeutung, sobald sie dem Auge des Menschen als einer von

vielen Planeten erschien, die alle von denselben Gesetzen gelenkt werden und alle sich um denselben Mittelpunkt bewegen. Gleicherweise ist es mit der menschlichen Seele; ihre Natur steht vor unserm Geiste in einem ganz andern Lichte, seitdem der Mensch gelernt hat zu wissen und zu fühlen, dass er ein Glied einer grossen Familie ist, — einer der Myriaden wandelnder Sterne, die alle von denselben Gesetzen regiert werden, alle um denselben Mittelpunkt kreisen und alle ihr Licht aus derselben Quelle herleiten. Die Geschichte der Welt, oder, wie man sie nennt, die »Universalgeschichte« hat neue Pässe des Denkens eröffnet und hat unsere Sprache mit einem Worte bereichert, das nimmer die Lippen des Sokrates, noch des Plato, noch des Aristoteles überschritten hat: Menschheit[1]. Wo der Grieche Barbaren sah, da sehen wir Brüder; wo der Grieche Heroen und Halbgötter sah, da sehen wir unsere Eltern und Voreltern; wo der Grieche Völker (ἔθνη) sah, da sehen wir die menschliche Familie sich mühen und quälen, durch Meere geschieden, durch ihre Sprachen gesondert und durch nationale Feindschaft getrennt; aber dennoch unter göttlicher Aufsicht fort und fort nach Vollführung jenes unergründlichen Planes strebend, um dessen willen die Welt geschaffen und der Mensch, der da Gottes Abbild ist, in dieselbe gesetzt worden ist. Die Geschichte mit ihren staubigen und modernden Blättern ist darum für uns ein eben so heiliger Band wie das Buch der Natur. In beiden lesen wir, oder versuchen wir zu lesen den Widerschein der Gedanken und Satzungen einer göttlichen Weisheit. Wie wir in der Natur nicht länger das Treiben von Dämonen oder die Kundgebung eines bösen Princips anerkennen, so leugnen wir in der Geschichte ein atomhaftes Conglomerat von Zufällen oder die despotische Herrschaft eines stummen Verhängnisses. Wir glauben, dass es nichts Vernunftwidriges gibt, weder in der Geschichte noch in der Natur, und dass der menschliche Geist berufen ist, in beiden die Offenbarungen einer göttlichen Macht zu lesen und zu verehren. Daher sind uns selbst die ältesten Blätter der Traditionen theuer, so bruchstückartig sie auch immer sein mögen, ja theurer vielleicht als die reichhaltigern Kapitel moderner Zeiten. Die Geschichte

jener fernen Zeiten und jener fernen Menschen — dem Anschein nach unseren eigenen Interessen so fremd — gewinnt einen neuen Reiz, sobald wir wissen, dass sie uns die Märe unseres eigenen Geschlechtes, unserer eigenen Familie, ja, unser selbst erzählt. Zuweilen, wenn wir ein Schreibepult öffnen, das wir seit langen Jahren nicht geöffnet haben; wenn wir Briefe durchgehen, die wir seit langen Jahren nicht gelesen haben, dann lesen wir eine Zeitlang mit kalter Gleichgültigkeit, und obwohl wir sehen, dass es unsere eigene Handschrift ist, und obwohl wir auf Namen stossen, die einst unserm Herzen nahe waren, so können wir doch kaum glauben, dass wir diese Briefe geschrieben, dass wir jenes Weh empfunden, jenes Entzücken getheilt haben, bis endlich die Vergangenheit uns nahe kommt und wir der Vergangenheit nahe kommen, und unsere Herzen sich erwärmen, und wir wiederum empfinden, wie wir einst empfanden, und wissen, diese Briefe waren unsere Briefe. Ebenso ist es, wenn wir alte Geschichte lesen. Anfangs kommt es uns Alles seltsam und fremdartig vor; doch je mehr wir eindringen, desto mehr beschäftigt es unser Denken, desto mehr erwärmt es unsere Gefühle, und die Geschichte jener Menschen des Alterthums wird gleichsam unsere eigne Geschichte, — ihre Leiden unsere Leiden, — ihre Freuden unsere Freuden. Ohne diese Sympathie ist die Geschichte ein todter Buchstabe und wäre ebenso gut verbrannt und vergessen; während sie, einmal belebt von diesem Gefühle, nicht bloss den Alterthumsforscher, sondern das Herz eines jeden Menschen angeht.

Wir befinden uns auf einer Bühne, auf der viele Akte vor uns gespielt worden sind, und wo wir plötzlich aufgefordert werden, unsere eigne Rolle zu spielen. Um die Rolle zu verstehen, die wir selbst zu spielen haben, müssen wir den Charakter derer kennen, an deren Stelle wir treten sollen. Wir blicken unwillkürlich auf Scenen zurück, über die der Vorhang der Vergangenheit gefallen ist; denn wir meinen, dass es nur einen Gedanken geben kann, der das ganze Drama des Menschengeschlechts durchdringt. Hier schreitet nun die Geschichte ein und gibt uns den Faden, der die Gegenwart mit der Vergangenheit verknüpft. Es ist wahr, viele Scenen sind verloren gegangen, ohne dass wir

hoffen können, sie je wieder aufzufinden; und die interessantesten, die Eröffnungs-Scenen der Kindheit des menschlichen Geschlechts sind uns nur in geringen Bruchstücken bekannt. Doch wenn der Alterthumsforscher ein Ueberbleibsel jener frühen Zeiten erspäht, so greift er eben desswegen danach mit all der Begier eines Biographen, der unerwarteter Weise einige Papierschnitzel findet, worauf sein Held in seiner Kindheit geschrieben — ganz er selbst, noch ehe die Schatten des Lebens sich auf seiner Stirn gelagert hatten. In welcher Sprache es auch immer geschrieben sein mag, jede Zeile, jedes Wort ist willkommen, das den Stempel der jungen Tage des Menschengeschlechts trägt. In unsern Museen sammeln wir das rohe Spielzeug der Knabenjahre unseres Helden und versuchen, aus ihren kolossalen Zügen die Gedanken des Geistes zu errathen, die sie einst hervorriefen. Viele Dinge sind uns noch unverständlich, und die hieroglyphische Sprache des Alterthums verräth uns nur zur Hälfte die halb unbewussten Absichten des Geistes. Doch mehr und mehr, in welcher Zone wir ihn auch immer antreffen mögen, enthüllt sich das Bild des Menschen, edel und rein vom Urbeginn an: selbst seine Irrthümer lernen wir verstehen, — selbst seine Träume beginnen wir zu deuten. Soweit wir die Spuren des Menschen aufwärts verfolgen können, sehen wir, selbst in den niedrigsten Schichten der Geschichte, dass die Gottesgabe eines gesunden und geraden Verstandes ihm vom ersten Anfang an zu eigen war, und die Idee einer langsam aus den Tiefen thierischer Roheit auftretenden Menschheit kann nimmermehr in unserm Jahrhundert aufrecht erhalten werden. Das älteste Kunstwerk, das vom Menschengeiste geschaffen worden, — älter als irgend ein literarisches Dokument, älter selbst als das früheste Lispeln der Tradition, — die menschliche Sprache, bildet eine ununterbrochene Kette vom ersten Morgengrauen der Geschichte an bis auf unsere Zeiten. Noch heute sprechen wir die Sprache der ersten Vorfahren unseres Geschlechtes; und diese Sprache mit ihrem wunderbaren Bau zeugt gegen so willkürliche Theorien. Die Sprachbildung, die Zusammensetzung der Wurzeln, die allmälige Unterscheidung der Bedeutungen, die systematische Ausarbeitung der grammati-

schen Formen, — all das Schaffen, welches wir noch immer unter der Oberfläche unserer eigenen Sprache wahrnehmen können, bezeugt die uranfängliche Gegenwart eines vernünftigen Geistes, eines Künstlers, mindestens ebenso gross als sein Werk.

Der Zeitabschnitt, während dessen Ausdrücke für die nothwendigsten Vorstellungen geprägt wurden — wie die Pronomina, Präpositionen, Zahlwörter und die allgebräuchlichen Wörter des einfachsten Lebens, — ein Abschnitt, dem wir die ersten Anfänge einer freien und kaum noch agglutinirenden Grammatik zuschreiben müssen, — einer Grammatik, in die sich noch nicht irgend welche individuelle oder nationale Eigenthümlichkeiten eingedrückt haben, in der aber dennoch die Keime aller sowohl turanischen als arischen und semitischen Sprachformen enthalten sind, — dieser Abschnitt bildet den ersten in der Geschichte der Menschen, wenigstens den ersten, zu dem das schärfste Auge des Alterthumsforschers und des Philosophen reicht; und wir nennen ihn das *rhematische Zeitalter*.

Hierauf folgt ein zweites Zeitalter, während dessen, wie man annehmen muss, mindestens zwei Sprachfamilien das einfach agglutinirende oder nomadische Stadium der Grammatik verliessen und ein für allemal jenes eigenthümliche Gepräge ihres Formationssystems empfingen, wie wir es noch immer in allen Dialekten und Volksidiomen finden, die man unter den Namen des *Semitischen* und *Arischen* begreift, als unterschieden vom *Turanischen*, welches letztere bis zu einer viel spätern Periode, und in einigen Fällen bis auf den heutigen Tag, jene agglutinirende Reproductionskraft beibehält, die ein traditionelles und metamorphisches grammatisches System unmöglich gemacht, oder doch seine Ausdehnung beträchtlich beschränkt hat. Aus diesem Grunde vermissen wir in den nomadischen oder sogenannten turanischen Sprachen, die von China bis zu den Pyrenäen, vom Cap Comorin über den Kaukasus bis nach Lappland hin zerstreut sind, jene unverkennbare Familienähnlichkeit, die uns in den Stand setzt, auf der einen Seite die teutonischen, keltischen, slavischen, italischen, hellenischen, iranischen und indischen Sprachen, auf der andern den arabischen, aramäischen und hebräischen Dialekt als blosse

Spielarten zweier specifischer Redeweisen zu behandeln, in denen in einer sehr frühen Periode und durch entschieden politische, wo nicht individuelle und persönliche Einflüsse, die unstäten grammatischen Elemente sich festsetzten und zur Annahme eines amalgamirenden, anstatt eines rein agglutinirenden Charakters gebracht wurden. Diesen zweiten Abschnitt wollen wir das dialektische Zeitalter nennen.

Nach Ablauf dieser Perioden nun, ehe sich indess die ersten Spuren einer Nationalliteratur zeigen, existirte ein Zeitalter, das sich überall durch die nämlichen charakteristischen Züge kennzeichnet, — eine Art eocenischer Periode, gemeinlich das mythologische oder mythopoeische Zeitalter genannt. Es ist dies eine Periode in der Geschichte des Menschen, die vielleicht am schwersten zu verstehen ist und am leichtesten unsern Glauben an den regelmässigen Fortschritt des menschlichen Geistes zu erschüttern vermag. Vom Ursprung der Sprache, von der allmäligen Bildung der Grammatik und der unvermeidlichen Scheidung von Dialekten und Sprachen können wir eine ziemlich klare Idee gewinnen. Wir können ferner die frühesten Concentrationen politischer Gesellschaften, die Feststellung der Gesetze und Sitten, und die ersten Anfänge der Religion und Poesie verstehen. Allein zwischen den beiden befindet sich eine Kluft, die, wie es scheint, keine Philosophie zu überbrücken vermag. Wir nennen sie das mythische Zeitalter, und wir haben uns daran gewöhnt zu glauben, dass z. B. den Griechen, so wie die homerischen Gedichte sie uns vorführen, weit vorgeschritten in den schönen Künsten, bekannt mit den Verfeinerungen und Bequemlichkeiten des Lebens, wie wir sie in den Palästen des Menelaos und Alkinoos sehen, mit ihren öffentlichen Versammlungen und ausgearbeiteten Gerichtsreden, mit der gereiften Weisheit eines Nestor und dem schlauen Untersuchungsgeiste eines Odysseus, mit der Würde einer Helena und der Anmuth einer Nausikaa, ein Geschlecht von Menschen vorangegangen sein konnte, deren Lieblingsbeschäftigung im Erfinden abgeschmackter Märchen von Göttern und andern unbeschreiblichen Wesen bestand, — also ein Menschenschlag, auf dessen Grabstein der Historiker

kein besseres Epigramm-schreiben könnte, als das auf Bitto und Phainis. (Anth. Pal. app. 137) Mögen auch Dichter einer spätern Zeit einigen dieser Fabeln den Reiz der Schönheit verliehen und uns glauben gemacht haben, sie seien die Erzeugnisse der denkenden Einbildungskraft, es ist unmöglich, das Factum zu verhehlen, dass, an und für sich und in ihrer buchstäblichen Bedeutung, die meisten dieser alten Mythen abgeschmackt und vernunftwidrig sind und häufig den Principien des Denkens, der Religion und Moral zuwiderlaufen, von denen die Griechen selbst von dem Augenblicke an geleitet wurden, wo sie vor uns im Zwielichte traditioneller Geschichte auftauchen. Von wem wurden nun jene Geschichten erfunden? — Geschichten, die, wie wir von vorn herein sagen müssen, identisch sind in Form und Charakter, mögen wir sie nun auf indischem, persischem, griechischem, italischem, slavischem oder teutonischem Boden finden. Hat es da eine Periode temporären Wahnsinns gegeben, die der Menschengeist zu passiren hatte, und war dieser Wahnwitz genau derselbe im Süden Indiens und im Norden Islands? Man kann unmöglich annehmen, dass ein Volk, welches selbst in der Kindheit des Gedankens Männer wie Thales, Herakleitos und Pythagoras erzeugte, nur wenige Jahrhunderte vor der Zeit dieser Weisen aus leeren Schwätzern bestanden haben könnte. Selbst wenn wir nur den Theil der Mythologie nehmen, welcher sich auf die Religion, in unserer Bedeutung des Wortes, bezieht, oder die Mythen, welche die höchsten Probleme der Philosophie, wie die Schöpfung, das Verhältniss des Menschen zu Gott, Leben und Tod, Tugend und Laster, in sich schliessen, Mythen, die im Allgemeinen die jüngsten zu sein scheinen, so finden wir, dass selbst dieser kleine Theil, in dem man wohl einige nüchterne Ideen oder einige reine und erhabene Vorstellungen finden mag, der Vorfahren der homerischen Dichter oder der ionischen Philosophen vollkommen unwürdig ist. Wenn der Sauhirt Eumäus, vielleicht unbewandert in dem verworrenen System olympischer Mythologie, von der Gottheit spricht, so spricht er wie einer von uns. »Iss«, sagt er zu Odysseus, »und freue dich dessen, was da ist; denn Gott gewähret Eins, ein Anderes aber versagt er, was ihm ge-

fällt im Gemüthe, denn er vermag Alles[2].« Dies, dürfen wir vermuthen, war die Sprache gemeiner Leute zu Homers Zeiten, und es ist einfach und erhaben im Vergleich zu dem, was man für eine der grossartigsten Vorstellungen griechischer Mythologie gehalten hat, nach welcher nämlich Zeus, um seine Allmacht zu behaupten, zu den Göttern sagt, dass, wenn sie ein Seil nähmen und alle Götter und Göttinnen auf der einen Seite zögen, sie ihn nicht vom Himmel auf die Erde hinabzerren könnten, während er, wenn er wollte, sie alle zu sich heraufziehen und die Erde und das Meer an die Spitze des Olympos hängen könnte. Was ist lächerlicher als der mythologische Bericht von der Erschaffung des menschlichen Geschlechts dadurch, dass Deukalion und Pyrrha Steine hinter sich werfen (eine Mythe, die ihre Entstehung einem blossen Spiele mit den Wörtern λαός und λᾶας verdankt), während wir unter Heiden kaum eine tiefere Vorstellung von dem Verhältnisse zwischen Gott und dem Menschen erwarten können, als den Spruch des Herakleitos: »Die Menschen sind sterbliche Götter, und die Götter sind unsterbliche Menschen.« Denken wir der Zeiten, die einen Lykurgos und einen Solon erzeugen, die einen Areopag und die olympischen Spiele gründen konnten, wie vermögen wir uns da vorzustellen, dass wenige Generationen vor jener Zeit die höchsten Begriffe von der Gottheit bei den Griechen durch die Geschichte von der Verstümmelung des Uranos durch Kronos wiedergegeben wurden, — von Kronos, der seine Kinder frisst, einen Stein verschluckt und seine ganze Nachkommenschaft lebendig ausspeiet? Bei den niedrigsten Stämmen Afrikas und Amerikas finden wir schwerlich etwas Scheusslicheres und Empörenderes. Es hiesse seine Augen verschliessen vor den Schwierigkeiten, die uns entgegen starren, wollte man mit Grote sagen, diese Mythologie sei »eine Vergangenheit, die nie gegenwärtig gewesen«; und es scheint Gotteslästerung, diese Fabeln der Heidenwelt als verderbte und missdeutete Bruchstücke einer vor Zeiten dem gesammten Menschengeschlechte gewährten Offenbarung anzusehen, eine Ansicht, die so häufig von christlichen Theologen vertreten wird. Diese Mythen sind in einer bestimmten Periode der Geschichte von Menschen gemacht worden.

Es gab ein Alter, welches diese Mythen hervorbrachte, — ein Alter gerade zwischen der dialektischen Periode — die darstellt wie das menschliche Geschlecht sich allmählich in verschiedene Familien und Sprachen sondert, und der nationalen Periode — welche uns die ersten Spuren einer nationalisirten Sprache und Literatur in Indien, Persien, Griechenland, Italien und Deutschland vorführt. Das Factum ist vorhanden, und wir müssen es entweder erklären, oder wir müssen in dem allmählichen Wachsen des Menschengeistes, wie in der Erdbildung, irgend welche gewaltsame Revolutionen annehmen, welche, gleich unberechenbaren Vulkanen tief unter der Oberfläche der Geschichte, die Regelmässigkeit der ersten Schichten des Denkens durchbrachen und den menschlichen Geist erschütterten.

Vieles wird indess gewonnen, wenn wir, ohne zur Annahme einer so gewaltsamen und widerstrebenden Theorie getrieben zu werden, im Stande sind, uns in einer verständlichen Weise die Schaffung der Mythen zu erklären. Ihre Verbreitung und ihr Vorhandensein in spätern Zeiten, obwohl in vieler Hinsicht seltsam, ist dennoch ein weit weniger verwickeltes Problem. Das menschliche Gemüth hat eine angeborene Verehrung für die Vergangenheit, und die religiöse wie die kindliche Pietät des Menschen fliessen aus derselben natürlichen Quelle. Ob auch selbst die Ueberlieferungen vergangener Zeiten seltsam, wild und manchmal unmoralisch oder unmöglich erscheinen mögen, jede Generation nimmt sie an und formt sie so, dass sie wieder erträglich sind und sogar eine wahre und tiefere Bedeutung erhalten. Viele Eingeborene Indiens, obwohl bewandert in europäischer Wissenschaft und durchdrungen von den Grundsätzen einer natürlichen Religion, beugen dennoch in Anbetung die Kniee vor den Bildern des Vish*n*u und *S*iva. Sie wissen, dass diese Bilder nichts sind als Stein; sie gestehen, dass ihr Gefühl sich empört gegen die Unlauterkeiten, welche diesen Göttern in ihren sogenannten heiligen Schriften zugeschrieben werden; gleichwohl gibt es ehrliche Brahmanen da, die behaupten, dass diese Geschichten einen tiefern Sinn haben, — dass, da Unsittlichkeit mit einem göttlichen Wesen unverträglich ist, ein in diesen durch die Zeit ge-

heiligten Sagen verborgenes Mysterium anzunehmen sein müsse, — ein Mysterium, welches ein forschender und ehrerbietiger Geist zu ergründen hoffen dürfe. Ja, selbst da, wo christliche Missionäre erfolgreich gewesen sind, wo die Reinheit des christlichen Glaubens das Herz eines Eingeborenen gewonnen und ihm die masslosen Ungereimtheiten der Purâ*n*as unerträglich gemacht hat, pflegt der Glaube der frühen Kindheit noch sich fortzuspinnen und gelegentlich in unbedachten Ausdrücken hervorzubrechen, so wie sich mehrere der Mythen des Alterthums in die Legenden der römischen Kirche eingeschlichen haben [3]. Wir finden häufige Anzeichen in der alten Geschichte, dass die Griechen selbst die Geschichten, die man von ihren Göttern erzählte, anstössig fanden. Wie aber nun gar in unsern Tagen der Glaube bei den meisten Menschen nicht der Glaube an Gott oder an die Wahrheit, sondern der Glaube an den Glauben Anderer ist, so können wir verstehen, wie selbst Männer gleich Sokrates abgeneigt waren, auf ihren Glauben an das, was ihre Väter geglaubt hatten, zu verzichten. Als ihre Idee von der Gottheit eine reinere ward, da fühlten sie, dass die Idee der Vollkommenheit, welche mit der Idee eines göttlichen Wesens verflochten ist, die Möglichkeit unmoralischer Götter ausschloss. Pindar ändert, wie Otfried Müller [4] gezeigt hat, viele Mythen, weil sie nicht mit seinen reinern Vorstellungen von der Würde der Götter und Heroen im Einklange stehen, und weil sie eben deshalb falsch sein müssen. Plato [5] argumentirt in einem ähnlichen Geiste, wenn er die verschiedenen Ueberlieferungen vom Eros untersucht, und im »Symposion« sehen wir, wie jeder Sprecher diejenige Erosmythe als die einzig wahre hinstellt, welche am besten zu seinen eigenen Ideen von der Natur der Götter stimmt. Phaedros [6] nennt ihn den ältesten, Agathon den jüngsten der Götter; jeder appellirt aber an die Autorität einer alten Mythe. Männer, welche eine so klare Vorstellung von der Allmacht und Allgegenwart eines höchsten Gottes hatten, wie nur immer eine Naturreligion sie offenbaren kann, nannten ihn immerhin Zeus und vergassen dabei den Ehebrecher und Vatermörder.

Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται,

»Zeus ist der Anfang, Zeus die Mitte; aus Zeus heraus sind alle Dinge bereitet worden«:

— ein orphischer Vers, doch ein sehr alter, wenn, wie Grote vermuthet, schon Plato auf ihn anspielte [7]. Dichter hinwiederum, die in ihrem Herzen die wahre Stimmung des Gebetes, ein Sehnen nach göttlicher Hülfe und göttlichem Schutze empfanden, sprachen dennoch von Zeus, indem sie vergassen, dass Zeus selbst einstmals von Titan besiegt worden war und durch Hermes ausgeliefert werden musste [8]. Aeschylos [9] sagt: »Zeus, wer Zeus auch immer sei, mit dem Namen ruf' ich jetzt ihn an, hört er so sich gern genannt. Wäg' ich Alles sinnend ab, keinen weiss ich zu vergleichen ihm, dem Zeus, wenn es gilt, der Sorge nicht'ge Bürde sicher abzuschütteln«.

Nein, die Erhaltung dieser mythischen Namen, das lange Leben dieser Fabeln und der Umstand, dass sie die religiösen, poetischen und sittlichen Bedürfnisse nachfolgender Menschenalter befriedigten, sind zwar seltsam und wunderbar genug, doch sind sie nicht die wirkliche Schwierigkeit. Die Vergangenheit hat ihre Reize, und die Tradition besitzt in der Sprache einen starken Freund. Wir sprechen noch immer von Sonnen-Auf- und Untergang, von Regenbogen, von Donnerkeilen, weil die Sprache diese Ausdrücke sanctionirt hat. Wir gebrauchen sie, obwohl wir nicht an sie glauben. Die Schwierigkeit ist, zu erklären, wie der menschliche Geist zuerst zu solchen Einbildungen geführt wurde, — wie die Namen und Erzählungen entstanden, und wenn diese Frage nicht beantwortet werden kann, so muss unser Glaube an einen regelmässigen und stetigen Fortschritt des menschlichen Geistes, durch alle Jahrhunderte hindurch und in allen Ländern, als eine falsche Theorie aufgegeben werden.

Auch kann man nicht sagen, dass wir absolut Nichts über diese Periode wissen, während der die bis dahin ungetheilten arischen Völker — denn sie sind es vorzugsweise, von denen wir hier reden — ihre Sagen bildeten. Sähen wir auch nur den tiefen Schatten, der auf dem griechischen Geiste vom ersten Beginn

seiner politischen und literarischen Geschichte liegt, wir würden im Stande sein, daraus auf Etwas von dem wirklichen Charakter jenes Zeitalters zu schliessen, welches dem ersten Morgengrauen der griechischen Nationalliteratur vorangegangen sein muss. Otfried Müller[10], obwohl nicht bekannt mit dem neuen Lichte, welches die Sprachwissenschaft über die frühe arische Periode ausgegossen hat, sagt: »Denn auf jeden Fall ist der mythische Ausdruck, der alle Wesen zu Personen und alle Beziehungen zu Handlungen macht, ein so eigenthümlicher, dass wir zu seiner Ausbildung eine besondere Epoche der Cultur eines Volkes annehmen müssen.« Die Sprachwissenschaft hat indess mit der Zeit diese ganze Periode in das Bereich urkundlicher Geschichte gebracht. Sie hat uns ein Telescop von solcher Schärfe in die Hand gegeben, dass, wo wir früher nur nebelhaftes Gewölk sehen konnten, wir nun bestimmte Formen und Umrisse entdecken; ja, sie hat uns, so zu sagen, eine zeitgenössische Zeugenaussage geliefert, die uns über den Stand des Denkens, der Sprache, Religion und Civilisation aufklärt in einem Zeitalter, wo das Sanskrit noch nicht Sanskrit, das Griechische noch nicht Griechisch war, sondern wo beide, mit dem lateinischen, deutschen und andern arischen Dialekten zusammen noch als eine ungetrennte Sprache existirten, in derselben Weise, wie man sagen kann, dass einst das Französische, Italienische und Spanische als eine ungetrennte Sprache in der Form des Lateinischen existirten.

Dies bedarf einer kurzen Erörterung. Wenn wir Nichts von der Existenz des Lateinischen wüssten; wenn alle historischen Dokumente vor dem 15. Jahrhundert verloren gegangen wären; wenn selbst alle Tradition in Betreff der vormaligen Existenz eines römischen Kaiserreiches schwiege: so würde uns doch eine blosse Vergleichung der sechs romanischen Dialekte in den Stand setzen zu sagen, dass es zu irgend einer Zeit eine Sprache gegeben haben muss, von der alle diese modernen Dialekte gemeinsam ihre Entstehung ableiteten; denn ohne diese Annahme würde es unmöglich sein, uns die Thatsachen zu erklären, die uns diese

Dialekte selber in die Hand geben. Wenn wir einen Blick auf das Hülfszeitwort werfen, so finden wir:

	Italien.	Wallachisch	Rhätisch	Spanisch	Portug.	Franzos.
Ich bin:	sono	sum (sunt)	sunt	soy	sou	suis
Du bist:	sei	es	eis	eres	es	es
Er ist:	è	é (este)	ei	es	he	est
Wir sind:	siamo	suntemu	essen	somos	somos	sommes
Ihr seid:	siete	sunteti	essés	sois	sois	êtes (estes)
Sie sind:	sono	sunt	eân (sun)	son	são	sont

Es ist ersichtlich, selbst aus einer kurzen Betrachtung dieser Formen, erstlich, dass sie alle nur Spielarten eines einzigen gemeinsamen Urbildes sind; zweitens, dass es unmöglich ist, eins dieser sechs Paradigmen als die Originalform anzusehen, von der die übrigen entlehnt wären. Hierzu können wir, drittens, hinzufügen, dass in keiner der Sprachen, zu denen diese Verbalformen gehören, die Elemente sich finden, aus denen sie sich hätten zusammensetzen können. Wenn wir Formen finden. wie j'ai aimé, so können wir sie mittelst einer blossen Beziehung auf das grammatische Material, das dem Französischen noch jetzt zu Gebote steht, erklären, und ein Gleiches kann man selbst von Zusammensetzungen wie j'aimerai, i. e. je-aimer-ai, ich habe zu lieben, ich werde lieben, sagen. Ein Wechsel aber von je suis in tu es ist durch das Licht französischer Grammatik nicht zu erklären. Diese Formen konnten nicht, wenn wir so sagen dürfen, auf französischem Boden erwachsen, sondern müssen als Ueberreste aus einer früheren Periode überliefert worden sein. — müssen in einer Sprache existirt haben, die einem jeden der romanischen Dialekte voranging. Nun sind wir in diesem Falle glücklicherweise nicht einem blossen Schlusse überlassen, sondern wir besitzen das lateinische Zeitwort, wir können nachweisen, auf welche Weise durch lautliche Corruption und durch falsche Analogien ein jedes der sechs Paradigmen Nichts als eine nationale Metamorphose des lateinischen Originals ist.

Werfen wir nun einen Blick auf eine andere Reihe von Paradigmen:

	Sanskrit	Litauisch	Zend	Dorisch	Alt-Slavisch	Latein.	Gothisch	Armen.
Ich bin:	ásmi	esmi	ahmi	ἐμμί	yesmě	sum	im	em
Du bist:	ási	essi	ahi	ἐσσί	yesi	es	is	es
Er ist:	ásti	esti	asti	ἐστί	yestô	est	ist	ê
Wir (zwei) sind:	'svás	esva	...	...	yesva	...	siju	...
Ihr (zwei) seid:	'sthás	esta	stho?	ἐστόν	yesta	...	sijuts	...
Sie (zwei) sind:	'stás	(esti)	sto	ἐστόν	yesta	...	...	...
Wir sind:	'smás	esmi	hmahi	ἐσμές	yesmo	sumus	sijum	emq
Ihr seid:	'sthá	este	sta	ἐστέ	yeste	estis	sijuth	êq
Sie sind:	sánti	(esti)	hěnti	ἐντί	somtě	sunt	sind	en

Aus einer sorgfältigen Betrachtung dieser Formen müssen wir zu genau den nämlichen Schlüssen gelangen: erstlich, dass sie alle nur Spielarten eines gemeinsamen Urbildes sind; zweitens, dass es unmöglich ist, irgend eine von ihnen als die Originalform zu betrachten, von der die übrigen entlehnt wären; und drittens, dass, hier wie dort, keine der Sprachen, in denen diese Verbalformen vorkommen, das grammatische Material besitzt, aus denen sich solche Formen hätten bilden können. Dass das Sanskrit nicht als die Originalform, von der alle übrigen abgeleitet worden, betrachtet werden kann (eine Ansicht, die von vielen Gelehrten festgehalten wird), geht daraus klar hervor, dass das Griechische in manchen Fällen eine ältere oder, wie man sagt, organischere Form als das Sanskrit bewahrt hat. Ἐσ-μές kann nicht vom sanskritischen smas hergeleitet werden, da smas das wurzelhafte a, welches das Griechische bewahrt, verloren hat; die Wurzel nämlich ist as, sein, die Endung mas, wir. Auch kann man sich nicht auf das Griechische als die ältere Sprache berufen, von der die übrigen abgeleitet wären; denn man könnte nicht einmal das Latein die Tochter des Griechischen nennen, da die Sprache Roms einige Formen in primitiverer Gestalt bewahrt hat als die Griechische; z. B. sunt anstatt ἐντί oder ἐνσί oder εἰσί. Das Griechische hat hier das wurzelhafte as ganz und gar verloren, denn ἐντί steht für ἐσεντί, während das Latein, wie das Sanskrit zum wenigsten, das wurzelhafte s in sunt = Sanskrit santi bewahrt hat.

Alle diese Dialekte deuten mithin auf eine ältere Sprache, die für dieselben das war, was das Lateinische für die romanischen

Dialekte, — nur dass es in jener frühen Periode noch keine Literatur gab, die uns hätte irgend welche Ueberreste jener Muttersprache bewahren können, die sterbend den modernen arischen Dialekten, wie dem Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Gothischen, Slavischen und Keltischen das Leben gab. Wenn aber im inductiven Schlusse nur einige Wahrheit liegt, so war jene Sprache einst eine lebende Sprache und wurde in Asien von einem kleinen Stamme, ja, ursprünglich von einer kleinen Familie, die unter einem und demselben Dache lebte, gesprochen, wie die Sprache des Camoens, Cervantes, Voltaire und Dante einst von wenigen Bauern gesprochen wurde, die ihre Hütten auf den sieben Hügeln an dem Tiber errichtet hatten. Vergleichen wir die beiden Paradigmentafeln miteinander, so sind die Uebereinstimmungen zwischen der Sprache des Veda und dem heutigen Tages von den litauischen Rekruten in Berlin gesprochenen Dialekte weit grösser als zwischen dem Französischen und Italienischen, und nach Beendigung von Bopps »Vergleichender Grammatik« wird man klar ersehen, dass alle wesentlichen grammatischen Formen zusammengefügt und fertig waren, ehe die erste Trennung der arischen Familie stattfand.

Wir können indess weit mehr von dem geistigen Zustande der primitiven und ungetrennten Familie der arischen Völker kennen lernen, wenn wir die Materialien benutzen, die uns die vergleichende Sprachwissenschaft zur Verfügung gestellt hat. Hier wiederum geben uns die romanischen Sprachen den Zauberschlüssel, mit dem wir hoffen dürfen, die Archive der ältesten Geschichte der arischen Familie zu erschliessen. Wenn wir in allen romanischen Dialekten ein Wort wie das franz. pont, das ital. ponte, das span. puente, das wallach. pod identisch finden, so können wir, nachdem wir die Eigenthümlichkeiten, die einem jeden Dialekte einen nationalen Charakter verleihen, mit in Rechnung gebracht haben, mit Recht sagen, dass pons, der Name für Brücke, bekannt war, ehe diese Sprachen sich schieden, und dass darum die Kunst des Brückenbaues zu jener Zeit bekannt gewesen sein muss. Wir würden behaupten können, selbst wenn wir vom Latein und von Rom nichts wüssten, dass

mindestens vor dem 10. Jahrhnndert Bücher, Brot, Wein, Häuser, Dörfer, Städte, Thürme, Thore u. s. w. jenen Menschen, wie sie auch immer waren, bekannt gewesen, von deren Sprache sich die modernen Dialekte des südlichen Europa herleiten. Es ist wahr, wir würden nicht im Stande sein, ein ganz vollständiges Bild des geistigen Zustandes des römischen Volkes zu zeichnen, wenn wir genöthigt wären, ihre Geschichte nur aus so kärglichen Materialien aufzubauen; doch würden wir beweisen können, dass es wirklich ein solches Volk gegeben hat, und in Ermangelung irgend welches anderen Nachweises würden selbst einige wenige zufällige Spuren ihres Wirkens auf Erden willkommen sein.

Allein, obwohl wir mit Sicherheit diese Methode positiv anwenden könnten, nur Sorge tragend, dass wir fremdländische Ausdrücke vermeiden, wir dürften sie nicht umkehren oder negativ verwenden. Daraus, dass jeder der romanischen Dialekte einen verschiedenen Namen für gewisse Gegenstände hat, folgt noch nicht, dass die Gegenstände selbst den Altvätern der romanischen Völker unbekannt waren. Papier war in Rom bekannt, und doch heisst es carta im Italienischen, papier im Französischen.

Da wir nun nichts von der arischen Familie wissen, ehe sie sich in verschiedene Nationalitäten wie die indische, persische, griechische, römische, slavische, teutonische und keltische aufgelöst hatte, so wird diese Methode, welche die Sprache selbst die Geschichte alter Zeiten erzählen lässt, von grossem Nutzen dadurch, dass sie einer Periode in der Geschichte des menschlichen Geschlechts, deren Existenz sogar bezweifelt worden ist, den Charakter historischer Wirklichkeit verleiht, einer Periode, die man »eine Vergangenheit, die niemals wirklich gewesen«, genannt hat. Wir dürfen keine vollständige Geschichte der Civilisation erwarten, die ein Bild jener Zeiten in allen ihren Einzelheiten entwirft, wo die Sprache des Homer und des Veda sich noch nicht gebildet hatte. Dennoch werden wir durch gewisse kleine, aber bedeutungsvolle Züge die Wirklichkeit jener frühen Periode in der Geschichte des menschlichen Geistes fühlen lernen. — einer Periode, welche wir aus Gründen, die weiter

unten klarer werden, als mit der **mythopoeischen** identisch betrachten wollen.

	Sanskrit	Zend	Griechisch	Latein.	Gothisch	Slavisch	Irisch
Vater:	pitár	patar	*πατήρ*	pater	fadar	...	athair
Mutter:	mâtár	mâtar	*μήτηρ*	matre	...	mati (gen. matere)	mathair
Bruder:	bhrấtar	brâtar	(*φρατήρ*)	frater	brôthar	brat'	brathair
Schwester:	svásar	qa*n*har	...	soror	svistar	sestra	siur
Tochter:	duhitár	dughdhar	*θυγάτηρ*	...	dauhtar	dukte (Lit.)	dear

Die blosse Thatsache, dass die Namen für Vater, Mutter, Bruder, Schwester und Tochter in den meisten der arischen Sprachen dieselben sind, könnte auf den ersten Anblick von unwesentlicher Bedeutung erscheinen. Dass der Name Vater in jener frühen Periode gebildet wurde, zeigt, dass der Vater die Sprösslinge seines Weibes als seine eigenen anerkannte; denn nur dann hatte er ein Recht, den Titel eines Vaters zu beanspruchen. Vater ist von einer Wurzel PA abgeleitet, welche nicht zeugen, sondern beschützen, unterhalten, ernähren bedeutet. Der Vater als Erzeuger hiess im Sanskrit *g*anitár, als Beschützer und Helfer seiner Nachkommenschaft aber hiess er pitár. Aus diesem Grunde werden im Veda beide Namen zusammen gebraucht, um die volle Vorstellung von Vater zu bezeichnen. So sagt der Dichter (I. 164, 33):

> Dyaús me pitấ *g*anitấ.
> Jo(vi)s mei pater genitor.
> *Ζεὺς ἐμοῦ πατὴρ γενετήρ.*

In ähnlicher Weise wird mâtár, Mutter, mit *g*anitrî, genitrix (Rv. III. 48, 2) verbunden, und dies zeigt, dass das Wort mâtar seine etymologische Bedeutung bald verloren haben und ein Ausdruck des Respects und der Liebkosung geworden sein muss. Bei den ersten Ariern hatte mâtar die Bedeutung Macher, von MA gestalten; und in diesem Sinne und mit demselben Accent wie das griechische *μήτηρ*, mâtar, noch nicht durch ein

weibliches Affix bestimmt, wird es im Veda masculinisch gebraucht. So lesen wir z. B. Rv. VIII. 41, 4:

Sá*h* mâtâ pûrvyám padám.
»Er, Varu*n*a (Uranos), ist der Schöpfer des alten Ortes.«

Es wäre nun zu bemerken, dass mâtar, ebenso wie pitar, nur einer der vielen Namen ist, durch welche die Idee von Vater oder Mutter hatte können ausgedrückt werden. Selbst wenn wir uns auf die Wurzel PA beschränkten und die Pflicht, seine Abkömmlinge zu unterstützen als das am meisten charakteristische Attribut eines Vaters fassten, so konnten viele Wörter gebildet werden, und wurden in der That gebildet, die alle in gleicher Weise dazu geeignet waren, so zu sagen, zu Eigennamen von Vater zu werden. Beschützer kann im Sanskrit nicht nur durch PA, mit dem Ableitungssuffix tar hinter sich, ausgedrückt werden, sondern auch durch pâ-la, pâ-laka, pâ-yú, die alle Beschützer bedeuten. Die Thatsache, dass aus vielen möglichen Formen heraus nur eine einzige in alle arischen Wörterbücher aufgenommen worden ist, zeigt, dass es in der Sprache etwas wie einen herkömmlichen Gebrauch gegeben hat, lange bevor die Scheidung der arischen Familie stattfand. Es gab ausserdem andere Wurzeln, von denen der Name Vater hätte gebildet werden können, wie z. B. GAN, von der wir *g*anitár, genitor, γενετήρ haben; oder TAK, von der das griechische τοκεύς; oder PAR, von der das lateinische parens; ohne vieler anderen Namen zu gedenken, die gleicher Weise zur Bezeichnung irgend welches hervortretenden Attributes eines Vaters in seinem Verhältnisse zu seinen Kindern anwendbar sind. Hätte jeder arische Dialekt seinen eigenen Namen für Vater gebildet, von irgend einer der vielen Wurzeln, welche alle die arischen Dialekte gemeinsam theilen, so würden wir im Stande sein zu sagen, dass es da eine wurzelhafte Gemeinsamkeit zwischen allen diesen Sprachen gegeben habe; doch es würde uns nie gelingen, das zu beweisen, was am wesentlichsten ist: ihre historische Gemeinschaft, oder ihre Abzweigung von einer Sprache, die sogar schon eine entschiedene idiomatische Consistenz gewonnen hatte.

Nun trifft es sich indess sogar bei diesen, den wesentlichsten Ausdrücken einer beginnenden Civilisation, dass der eine oder der andere der arischen Dialekte die Bezeichnung verloren und durch eine neue ersetzt hat. Die gemeinsamen arischen Namen für Bruder und Schwester z. B. kehren im Griechischen nicht wieder; Bruder und Schwester werden hier ἀδελφός und ἀδελφή genannt. Hieraus zu schliessen, dass zur Zeit, wo die Griechen von der arischen Heimat aufbrachen, die Namen Bruder und Schwester noch nicht gebildet worden wären, würde ein Fehlgriff sein. Wir haben keinen Grund, anzunehmen, dass die Griechen die ersten waren, die sich abzweigten, und wenn wir finden, dass Völker wie das teutonische oder keltische, die, nachdem die erste Trennung stattgefunden, mit den Eingeborenen Indiens nicht in Berührung kommen konnten, den Namen Bruder gemeinschaftlich mit dem Sanskrit theilen, so ist es gewiss, dass dieser Name in der primitiven arischen Sprache existirte, so wie das Vorhandensein eines nämlichen Wortes im Wallachischen und Portugiesischen seinen lateinischen Ursprung beweisen würde, wenn sich auch in keinem der übrigen romanischen Dialekte eine Spur davon fände. Ohne Zweifel ist das Wachsen der Sprache von unveränderlichen Gesetzen geleitet; allein der Einfluss des Zufälligen ist hier beträchtlicher als in irgend einem andern Zweige der Naturwissenschaft; und ob es gleich in diesem Falle möglich ist, ein Princip zu finden, das den zufälligen Verlust[11] der alten Namen für Bruder und Schwester entscheidet, so ist dies doch nicht überall der Fall; und wir werden häufig finden, dass der eine oder der andere arische Dialekt einen Ausdruck nicht aufweist, den wir dennoch, kraft unserer allgemeinen Beweisführung, der ältesten Periode arischer Rede zuzuschreiben berechtigt sein werden.

Das gegenseitige Verhältniss zwischen Bruder und Schwester war in jener frühen Periode geheiligt worden, und es war sanctionirt durch Namen, die traditionell geworden waren, ehe die arische Familie sich in verschiedene Colonien auflöste. Die ursprüngliche Bedeutung von bhrâtar war, wie mir scheint, Träger oder Beisteher; von svasar, die welche erfreut oder tröstet; svasti nämlich bedeutet im Sanskrit Freude oder Glück.

In duhitar ferner finden wir einen Namen, der lange, bevor die Trennung stattfand, traditionell geworden sein muss. Es ist dies ein Name, der in allen Dialekten, das Latein ausgenommen, derselbe ist, und doch konnte das Sanskrit allein ein Bewusstsein von seiner appellativen Kraft bewahrt haben. Duhitar ist, wie Professor Lassen zuerst dargethan hat, von DUH abgeleitet, einer Wurzel, die im Sanskrit die Bedeutung »melken« hat. Vielleicht ist es mit dem Lateinischen duco verwandt, und der Bedeutungsübergang würde der nämliche sein, wie zwischen trahere, ziehen, und traire, melken. Der Name Melkerin, der Tochter des Hauses beigelegt, öffnet nun vor unsern Augen ein kleines Idyll in dem poetischen Hirtenleben der ersten Arier. Eins der wenigen Dinge, durch die die Tochter vor ihrer Verheiratung sich in dem nomadischen Haushalte nützlich machen konnte, war das Melken des Viehes, und es verräth eine Art von Zartgefühl und Humor, selbst im rohesten Zustande der Gesellschaft, wenn wir uns denken, wie ein Vater seine Tochter lieber seine kleine Milchmagd heisst, als sutâ, seine Gezeugte, oder filia, den Säugling. Diese Bedeutung indess muss lange vor der Trennung der Arier in Vergessenheit gerathen sein. Duhitar war dann nicht länger ein Scherzname, sondern es war zu einem technischen Ausdruck, oder, so zu sagen, zum Eigennamen Tochter geworden. Dass viele Wörter in dem nämlichen Sinne gebildet wurden, und dass sie nur während einer nomadischen Lebensweise anwendbar waren, werden wir häufig Gelegenheit finden, zu beobachten, wenn wir weiter vorschreiten. Da indess der Uebergang von Wörtern so specieller Bedeutung in allgemeine, aller etymologischen Lebenskraft beraubte Ausdrücke fremdartig erscheinen könnte, so dürfte es nicht unangemessen sein, sogleich einige analoge Fälle anzuführen, bei denen wir, hinter Ausdrücken ganz allgemeiner Geläufigkeit, diesen eigenthümlichen Hintergrund des alten Nomadenlebens der arischen Völker entdecken. Das englische Wort peculiar, welches so eben durch eigenthümlich wiedergegeben wurde, mag als ein aus modernen Zeiten genommenes Beispiel dienen. Peculiar bedeutet jetzt besonders, ausserordentlich, ursprünglich aber als Ableitung von

peculium bezeichnete es das, was Privat-, d. h. nicht gemeinsames, Eigenthum war. Das lateinische peculium steht nun für pecudium (wie consilium für considium); und da es von pecus, pecudis abgeleitet ist, so bedeutete es ursprünglich das, was wir Viehstand nennen würden. Da nun der Viehstand vorzugsweise das persönliche Besitzthum ackerbautreibender Leute ausmachte, so können wir wohl verstehen, wie peculiar, mit seiner ursprünglichen Bedeutung »auf das eigne Besitzthum bezüglich«, zu der Bedeutung »nicht allgemein« kam und endlich in der modernen englischen Conversation in die von »seltsam« überging. Ich brauche kaum die wohlbekannte Etymologie von pecunia zu erwähnen, das, da es von demselben Worte pecu abgeleitet ist und daher »Herden« bedeutete, allmählich den Sinn von Geld annahm, in derselben Weise wie das angelsächsische feoh, das deutsche Vieh (ursprünglich, Grimm's Lautverschiebung gemäss, dasselbe Wort wie pecu) im Laufe der Zeit die Bedeutung einer pecuniären Belohnung, eines Honorars (engl. fee) annahm. Was in modernen Sprachen und gleichsam vor unsern eigenen Augen stattfindet, darf uns in entfernten Zeitaltern nicht befremden. Die nützlichsten Hausthiere waren nun von jeher der Ochs und die Kuh, und sie machten, wie es scheint, den Hauptbestandtheil des Reichthums und das bedeutendste Mittel des Lebensunterhaltes bei den arischen Völkern aus. Ochs und Kuh heissen im Sanskrit go, plur. gâvas, dasselbe Wort wie das althochdeutsche chuo, plur. chuowi, und, mit Uebergang der gutturalen in die labiale media, die classischen βοῦς, βόες, und bôs, bôves. Auch etliche der slavischen Sprachen haben einige Spuren dieses alten Namens bewahrt, z. B. das lettische gôws, Kuh; das slavische govyado, Herde, serbisch govedar, Kuhhirt. Von βοῦς haben wir im Griechischen βουκόλος, welches ursprünglich Kuhhirt bedeutete; im Zeitwort βουκολέω jedoch ist die Bedeutung des Kuhhütens in der allgemeineren des Viehhütens aufgegangen; ja, es wird in metaphorischem Sinne gebraucht wie ἐλπίσι βουκολοῦμαι, sich an leeren Hoffnungen weiden. Dann wird es in Bezug auf Pferde angewendet, und so finden wir für Rosshirt ἱπποβούκολος, ursprünglich Pferdekuhhirt, — einen Ausdruck, den wir bloss mit dem sansk. goyuga

vergleichen können, das die Bedeutung »ein Joch Ochsen« hatte, später aber irgend ein Paar bezeichnete, so dass ein Paar Ochsen go-go-yuga heissen würde. So bezeichnet das sansk. go-pa ursprünglich einen Kuhhirten; es verliert indess diese specifische Bedeutung bald und wird für den Vorsteher einer Kuhhürde, für Hirt, und schliesslich, wie das griechische ποιμὴν λαῶν, für König gebraucht. Von gopa wird ein neues Verb gopayati gebildet, und in in ihm sind alle Spuren seiner ursprünglichen Bedeutung verwischt; es bedeutet einfach »schützen«. Wie gopa Kuhhirt bedeutete, so war go-tra im Sanskrit eine Hürde und bedeutete ein Gehäge, durch das eine Herde gegen Diebe geschützt und vom Umherschweifen gehindert wurde. Gotra indess hat seine etymologische Kraft im spätern Sanskrit fast ganz verloren, indem nur das Femininum gotrâ die Bedeutung von Kuhherde bewahrt. In alten Zeiten, wo man grösstentheils Krieg führte, nicht, um das Gleichgewicht der Macht Asiens oder Europas aufrecht zu erhalten, sondern um sich guten Weidelandes zu bemächtigen oder sich grosse Viehherden anzueignen[13], da wurden die Hürden naturgemäss zu Festungsmauern die Hecken zu Festen: das angels. tûn, ein Gehäge (deutsch Zaun) wurde zum engl. town, Stadt; und die, welche hinter denselben Mauern lebten, nannte man ein gotra, eine Familie, einen Stamm, ein Geschlecht. Im Veda wird gotra noch im Sinne von Hürde oder Pferch gebraucht (III. 39, 4):

Nákih êshâm ninditấ mártyeshu
Yé asmấkam pitárah góshu yodhâh
Índrah eshâm drimhitấ mấhinâvân
Út gotrấni sasrige damsánâvân.

»Es ist unter den Sterblichen kein Verächter derer, die unsere Väter waren, die Streiter bei den Kühen. Indra, der Mächtige, ist ihr Schützer; er, der Gewaltige, hat ihre Hürden[14] (i. e. ihre Besitzungen) ausgebreitet.«

»Streiter bei den Kühen oder für Kühe«, goshu-yúdh, wird im Veda als ein Name für Krieger im allgemeinen gebraucht,

(I. 112, 22); und eins der häufigsten Wörter für Schlacht ist gávishti, wörtlich »das Begehren nach Kühen«. Im spätern Sanskrit indess bedeutet gaveshana einfach das (physicalische oder philosophische) Forschen, gavesh, forschen. Goshtha, ferner, bedeutet einen Aufenthalt für Kühe oder Kuhstall (βούσταθμον); mit dem Fortschritt der Zeit und Gesittung wurde jedoch goshthî die Bezeichnung einer Versammlung, ja, man gebrauchte es in der Bedeutung von Erörterung und Plauderei; wie das englische gossip ursprünglich Gevatter oder Gevatterin bedeutete und dann den Sinn ungezwungener Unterhaltung oder von Geschwätz annahm.

Alle diese mit go, Vieh, zusammengesetzten Wörter, zu denen wir viele andere hätten fügen können, wenn wir nicht fürchteten, die Geduld unserer weniger skeptischen Leser allzusehr auf die Probe zu stellen, beweisen, dass die Menschen, welche dieselben bildeten, ein halb nomadisches Hirtenleben geführt haben müssen, und wir können sehr wohl verstehen, wie dieselben Menschen dazu kommen konnten, duhitar im Sinne von Tochter zu gebrauchen. Man hat die Sprache eine Landkarte des Wissens und der Sitten derjenigen Leute genannt, welche dieselbe sprechen, und wenn wir die Sprache eines seefahrenden Volkes untersuchten, so würden wir finden, dass, anstatt des Viehes und der Weideplätze, Schiff und Wasser einen Theil vieler Wörter ausmachen, die später in einem allgemeinen Sinne angewendet wurden.

Wir schreiten zur Prüfung anderer Ausdrücke, die uns den Zustand der Gesellschaft vor der Scheidung des arischen Stammes schildern, und die, wie wir hoffen, unserem aus der Ferne gezeichneten Bilde jenen Ausdruck der Wahrheit und Wirklichkeit verleihen, der selbst von denen, die das Original nie gesehen haben, gewürdigt werden kann.

Wir übergehen die Wörter für Sohn, theils weil ihre Etymologie kein Interesse bietet, da ihre Bedeutung einfach die von natus, geboren[15], ist, theils weil die Stellung des Sohnes, als Nachfolgers und Erben des Besitzes und der Gewalt seines Vaters, in einer viel frühern Zeit als Tochter, Schwester oder Bruder,

einen Namen beanspruchen durfte. In der That sind alle diese Beziehungen, die in Vater und Mutter, Sohn und Tochter, Bruder und Schwester ihren Ausdruck finden, gleichsam durch Naturgesetze festgestellt, und ihre Anerkennung in der Sprache würde keinen bedeutsamen Fortschritt in der Gesittung beweisen, wie passend die Namen selbst auch immer gewählt sein möchten. Es gibt indess andere Verhältnisse spätern Ursprungs und conventionelleren Charakters, die zwar durch Gesetze eines Staates sanctionirt, aber nicht von der Stimme der Natur proclamirt worden sind, — Verhältnisse, die im Englischen entsprechend durch Zufügung von in-law (im Gesetze) ausgedrückt werden, wie father-in-law, mother-, son-, daugther, brother- und sister-in-law. Könnten die Namen für diese Verhältnisse für die früheste Periode arischer Gesittung nachgewiesen werden, so würde damit ein Bedeutendes gewonnen sein; denn obwohl es kaum einen Dialekt in Afrika oder Australien gibt, in dem wir nicht Wörter für Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Bruder und Schwester fänden, und schwerlich einen Stamm, in dem diese natürlichen Verwandtschaftsgrade nicht geheiligt sind, so gibt es doch Sprachen, in denen die Grade der Verschwägerung niemals ihren bestimmten Ausdruck gefunden haben, und Stämme, denen selbst ihre Bedeutung unbekannt ist.[16]

	Sanskrit	Griechisch	Latein.	Gothisch	Slavisch	Keltisch
Schwiegervater:	svásura	ἑκυρός	socer	svaihra	svekr	w. chwegrwn
Schwiegermutter:	svasrú	ἑκυρά	socrus	svaihrô	svekrvj	w. chwegyr
Schwiegersohn:	gâmâtar	γαμβρός	gener	...	...	brot. géver.
Schwiegertochter: (Schnur):	snushâ	νυός	nurus	ahd. snûr	snocha	...
Schwager:	dêvár	δαήρ (ἀνδράδελφος)	levir	agls. tâcor	lit. deweri-s	
Schwägerin:	(nânandar)	γάλως (ἀνδραδέλφη)	glos	...	alt-böhm. selva	
	yâtaras (Weiber v. Brüdern)	εἰνάτερες	janitrices		poln. jatrew	
	syâlá (des Weibes Bruder)	ἀέλιοι und	...	...	...	
	syâlî (des Weibes Schwester)	ειλιόνες (Gatten von Schwestern)		..	...	

Die obige Tabelle beweist, dass vor der Scheidung des arischen Stammes ein jeder der Verschwägerungsgrade Ausdruck und Sanction in der Sprache gefunden hatte, denn obwohl einige Stellen leer gelassen werden mussten, so genügen doch die Uebereinstimmungen, so wie sie sind, zur Gewährleistung einer allgemeinen Folgerung. Wenn wir im Sanskrit dem Worte syâla, d. h. Bruder der Gattin, begegnen und im Griechischen der Ableitung ἀ-έλιοι, d. h. die, welche die Brüder einer Gattin sind (cf. ἀνέψιοι), so müssen wir bedenken, dass, obgleich keiner der andern arischen Dialekte Spuren dieses Wortes erhalten hat, die Identität des Terminus im Griechischen und im Sanskrit nur unter der Voraussetzung erklärt werden kann, dass syâla ein der arischen Familie gemeinsamer Terminus gewesen ist; wohl bekannt, ehe ein Zweig derselben vom gemeinsamen Stamme sich lostrennte.

In modernen Sprachen könnten wir, wenn wir mit ähnlichen Fällen zu thun haben, uns geneigt fühlen, eine spätere Berührung zuzugeben; glücklicherweise war aber in alten Sprachen kein derartiger Verkehr möglich, nachdem einmal der südliche Zweig der arischen Familie den Himâlaya überschritten, und der nördliche Zweig den Fuss auf die Küsten Europas gesetzt hatte. Anders sind die Fragen da, wo wir, wie bei *gâmâtar* und γαμβρός, ursprünglich Bräutigam und Gemahl[17], dann Schwiegersohn, nur nachweisen können, dass dieselbe Wurzel genommen und daher dieselbe wurzelhafte Vorstellung vom Griechischen und Sanskrit ausgedrückt wurde, während die Ableitung in jeder der beiden Sprachen eine eigenthümliche ist. Wir müssen hier ohne Zweifel sorgfältiger in unsern Folgerungen verfahren; doch werden wir im allgemeinen finden, dass diese formalen Verschiedenheiten nur von der Art sind, wie sie in Dialekten einer und derselben Sprache vorkommen, wo aus vielen möglichen Formen, die man anfangs ohne Unterschied gebrauchte, von einem Dichter die eine, von einem andern die andere gewählt und danach volksthümlich und traditionell wurde. Wenigstens ist dies wahrscheinlicher als die Annahme, dass die Griechen zur Bezeichnung einer Beziehung, die auf so verschiedene Weise ausgedrückt werden konnte, dieselbe Wurzel

γαμ zur Bildung von γαμρός und γαμβρός gewählt hätten, unabhängig von den Hindus, die diese Wurzel zu demselben Zwecke ausersahen, indem sie ihr nur eine causale Form gaben (wie in bhrâtar statt bhartar), und das gewöhnliche Suffix tar anhängten und so ǵâmâ-tar, anstatt ǵamara oder yamara bildeten. Das lateinische Wort gener ist noch schwieriger, und wenn es mit dem griechischen γαμβρός, für γαμρός, identisch ist, so kann man den Uebergang von m in n nur durch einen Assimilationsprocess erklären oder durch eine Neigung, dem alten Worte gemer eine etymologisch verständlichere Form durch Annäherung an die Wurzel gen zu geben. Hat eine der arischen Sprachen einen gemeinschaftlichen Ausdruck verloren, was ziemlich häufig stattfindet, so sind wir zuweilen im Stande, sein vormaliges Vorhandensein mit Hülfe von Ableitungen nachzuweisen. Im Griechischen, z. B., ist, wenigstens in der alt-klassischen Literatur, keine Spur von nepos, Enkel, welche wir im Sanskrit nápât, deutsch nefo haben, noch von neptis, skt. napti, deutsch nift. Und doch gibt es im Griech. ἀ-νεψιός, leiblicher Vetter, d. h. einer, mit dem wir zusammen Enkel sind, wie der Onkel kleiner Grossvater, avunculus von avus genannt wird. Dieses Wort ἀ-νεψιός ist wie das lateinische consobrinus, d.h. consororinus, einer, mit dem wir Schwesterkinder sind, das moderne Cousin, ital. cugino, worin vom ursprünglichen soror sehr wenig übrig ist, obwohl es von demselben abgeleitet ist. Ἀ-νεψιός also beweist, dass auch im ältesten Griechisch irgend ein Wort wie νεπους im Sinne von Kind oder Enkelkind vorhanden gewesen sein muss, ebenso wie wir sahen, dass αἴλιοι das einstmalige Vorhandensein eines griechischen, dem syâla im Sanskrit entsprechenden Wortes bezeugte. Im Sanskrit nennt ein Mann den Bruder seines Weibes syâla, die Schwester seines Weibes syâlî. Ebenso konnte im Griechischen Peleus den Poseidon, und Poseidon den Peleus seinen syâla nennen, während Amphitrite die syâlî des Peleus und Thetis die des Poseidon gewesen wäre. Darum waren Peleus und Poseidon, zu einander syâlâs, im Griechischen αἴλιοι genannt, ein Name, der ohne ihn

mit dem sanskritischen syâla in Verbindung zu setzen, geradezu unverständlich sein würde. Denn sy zwischen zwei Vokalen fällt im Griechischen gewöhnlich aus: und die einzige Anomalie besteht darin, dass ein kurzes ε das lange sanskritische â ersetzt.

Es gibt noch einige Wörter, *die* ein schwaches Licht *auf* die frühere Organisation des arischen Familienlebens werfen. Die Stellung der Wittwe war in Sprache und Gesetz anerkannt, und wir finden in jener frühen Periode keine Spur, dass diejenige, welche ihren Gatten verloren hatte, verurtheilt war, mit ihm zu sterben. Hätte diese Sitte existirt, so würde das Bedürfniss eines Namens für Wittwe schwerlich gefühlt worden sein, oder, wäre es der Fall gewesen, so würde das Wort sehr wahrscheinlich irgend eine Beziehung zu diesem grausamen Gebrauch gehabt haben. Nun ist Gatte, oder Mann, im Sanskrit dhava, ein Wort, das in den übrigen arischen Sprachen nicht vorhanden zu sein scheint; denn das von Pictet als keltisch vorgeführte dea, im Sinne von Mann oder Person, ist bisher niemals glaubwürdig nachgewiesen worden. Von dhava bildet das Sanskrit den Namen der Wittwe durch Zufügung der Präposition vi, im Sinne von ohne; daher vi-dhavâ, die Gattenlose, Wittwe. Dies Compositum ist in Sprachen erhalten, die das einfache Wort dhava verloren haben, was das hohe Alter dieses traditionellen Ausdrucks zeigt. Wir haben es nicht bloss im Kelt. feadbh, sondern auch im Goth. viduvô, slav. vĭdova, altpreuss. widdewû und lat. vidua. Hätte diese Sitte der Wittwenverbrennung in jener frühen Periode bestanden, so würde es in der That keine vidhavâs, keine gattenlosen Weiber gegeben haben, sie würden alle ihren Männern in den Tod gefolgt sein. Der blosse Name beweist daher, was wir weiter durch historisches Zeugniss darzuthun im Stande sind, den späten Ursprung der Wittwenverbrennung in Indien [18].

Es ist wahr, als die englische Regierung diese traurige Sitte untersagte, wie es Kaiser Jehángir schon früher gethan hatte, und als man sagte, ganz Indien sei am Vorabende einer religiösen Revolution, da waren die Brahmanen im Stande, an den Veda, als die Autorität für diesen geheiligten Gebrauch, zu ap-

pelliren, und da sie das Versprechen hatten, dass ihre religiösen Gebräuche unangetastet bleiben sollten, so machten sie Anspruch auf Achtung für die Suttee. Raghunandana und andere Lehrer hatten wirklich Kapitel und Vers aus dem Rigveda citirt, und selbst Colebrooke[19], der sorgfältigste und gelehrteste Sanskritforscher, den wir je gehabt haben, übersetzte diese Stelle ihren Ansichten gemäss:

»Om! Diese Frauen, die nicht zu Wittwen gemacht werden dürfen, als gute Weiber, geschmückt mit Augensalben und geklärte Butter haltend, sollen sich dem Feuer übergeben! Unsterblich, nicht kinder-, noch gattenlos, wohl geschmückt mit Edelsteinen, sollen sie ins Feuer gehen, dessen Hauptbestandtheil Wasser ist.« (Aus dem Rigveda.)

Dies ist nun vielleicht das schlagendste Beispiel, das uns zeigt, wozu eine gewissenlose Priesterschaft fähig ist. Tausend und aber tausend Leben sind hier geopfert worden, und ein fanatischer Aufstand hat gedroht auf die Autorität einer Stelle hin, die man entstellt, falsch übersetzt und falsch angewandt hatte. Wäre zu der Zeit jemand im Stande gewesen, diesen Vers des Rigveda zu verificiren, so würde man die Brahmanen mit ihren eigenen Waffen schlagen können; ja, ihr geistiges Uebergewicht würde einen bedeutenden Stoss erlitten haben. Der Rigveda, den jetzt unter hundert Brahmanen kaum einer zu lesen vermag, weit entfernt, die Wittwenverbrennung anzuordnen, zeigt vielmehr deutlich, dass diese Sitte während der frühesten Periode indischer Geschichte nicht sanctionirt war. Gemäss den Hymnen des Rigveda und dem vedischen Ceremoniell, wie es die G*ri*hyasûtras enthalten, begleitet das Weib die Leiche ihres Mannes zu dem Scheiterhaufen; dort aber wird sie mit einem Verse aus dem Rigveda angeredet und aufgefordert, ihren Gatten zu verlassen und zur Welt der Lebenden zurückzukehren[20]. »Steh auf, Weib,« heisst es, »komme zur Welt des Lebens; du schläfst nahe bei dem, der aus dem Leben geschieden ist. Komme zu uns! Du hast nun die Pflichten eines Weibes des Gatten, der einst Deine Hand nahm, und Dich zur Mutter machte, erfüllt.«

Diesem Verse geht eben der Vers voraus, den die späteren

Brahmanen gefälscht und zur Vertheidigung ihres grausamen Glaubenssatzes citirt haben. Die Lesung dieses Verses ist über allen Zweifel erhaben; denn es gibt im ganzen Rigveda keine abweichende Lesart in unserer Bedeutung des Worts. Ausserdem haben wir die Commentare und das Ritual, und nirgends finden sich Verschiedenheiten in Betreff des Textes oder seiner Bedeutung. Es ist das eine Ansprache an die übrigen Frauen, die dem Leichenbegängniss beiwohnen und Oel und Butter auf den Holzstoss zu giessen haben:

»Lasst diese Frauen, die keine Wittwen sind, sondern gute Männer haben, sich mit Oel und Butter nähern. Die, welche Mütter sind, lasst zuerst zum Altare hinauf schreiten, ohne Thränen, ohne Kummer, sondern geschmückt mit schönem Edelgestein.«

Die Worte: »Lasst die Mutter zuerst zum Altare schreiten.« lauten nun im Sanskrit:

»Â rohantu *g*anayo yonim agre;«

und dies wurde von den Brahmanen verwandelt in:

»Â rohantu *g*anayo yonim agne*h*;«

— eine kleine Vertauschung, doch genügend, um das Leben vieler dem Schoosse (y o n i m) des Feuers (a g n e *h*)[21] zu überantworten.

Die bedeutendste Stelle in der vedischen Literatur, welche die entschiedene Missbilligung der Wittwenverbrennung von Seiten der alten Brahmanen beweist, wenigstens soweit es ihre eigene Kaste betraf, findet sich in der B*r*i h a d d e v a t â. Wir lesen daselbst:

Udîrshva nârîty anayâ m*r*i*t*am patny ânurohati,
Bhrâtâ kanîyân pretasya nigadya pratishedhati;
Kuryâd etat karma hotâ, devaro na bhaved yadi,
Pretânugamana*m* na syâd iti brâhma*n*a*s*âsanât.
Var*n*ânâm itâreshâ*m* *k*a strîdharmo 'ya*m* bhaven na vâ.

»Mit dem Verse "Stehe auf, Frau," erhebt sich das Weib, um ihrem todten Gatten zu folgen; der jüngere Bruder des Verschiedenen verbietet es ihr, indem er den Vers wiederholt. Der Hot*r*ipriester

vollzieht die Handlung, wenn kein Schwager da ist; aber dem todten Gatten zu folgen, ist verboten; so sagt das Gesetz der Brahmânen. Hinsichtlich der übrigen Kasten mag das Gesetz für die Frauen in Anwendung kommen oder nicht.«[22]

Nach dieser Abschweifung kehren wir zu der dunkeln Periode der Geschichte zurück, über die uns allein die Sprache einige Belehrung zu ertheilen vermag, und da wir für dieselbe auf den Namen der Wittwe, oder der Gattenlosen, Anspruch gemacht haben, so dürfen wir uns nicht wundern, dass auch der Name für Gatte bis auf den heutigen Tag in den meisten der arischen Sprachen der nämliche ist, der von den Ariern vor ihrer Trennung festgesetzt war. Derselbe ist im Sanskrit pati, ursprünglich im Sinne von stark, wie das lat. potis oder potens. Im Litauischen ist die Form genau dieselbe, patis, und dies wird im Gothischen, nach Grimm's Lautgesetz, faths (bruthfaths, Bräutigam). Im Griechischen ferner finden wir πόσις anstatt πότις. Nun ist das Feminin von pati im Sanskrit patnî (und es leidet keinen Zweifel dass das altpreuss. pattin, im Accusativ waispattin, und das griechische πότνια blosse Copien desselben Wortes sind, alle mit der Bedeutung Herrin.

Was der Gemahl im Hause war, der Herr, der starke Schützer, das war der König inmitten seines Volkes. Nun war vis im Sanskrit ein gewöhnlicher Name für Volk, und von ihm ist der Titel der dritten Kaste, der Haushalter, oder Vaisyas, abgeleitet. Es kommt von der nämlichen Wurzel, von der wir im Sanskrit vesa, Haus, οἶκος, vicus, goth. veihs, deutsch wich und die moderne englische Endung wich vieler Ortsnamen haben. Daher bedeutet vispati im Sanskrit König, d. h. Herr des Volkes, und dass dieses Compositum zu einem Titel geworden war, den die arische Etiquette vor der Trennung sanctionirt hatte, wird auf seltsame Weise bestätigt durch das lit. wiêsz-patis, Herr, wiêsz-patene, Dame, wenn man es mit dem Skt. vis-patis und vis-patnî vergleicht. Es bestand daher zu jener frühen Zeit nicht nur ein wohlorganisirtes Familienleben, sondern die Familie begann schon im Staate aufzugehen, und hier waren wiederum conventionelle Titel fixirt,

die vielleicht zweitausend Jahre früher, ehe man von einem Titel wie Cäsar gehört hatte, von Mund zu Munde gingen.

Da ein anderer Name für Volk dâsa und dasyu ist, so war ohne Zweifel dâsa-pati ein alter Name für König. Zwischen vis und dâsa ist indess der grosse Unterschied, dass das erstere und das letztere Volk Untergebene, unterworfene Stämme, ja ursprünglich Feinde bedeutet. Dasyu ist im Veda Feind, im Zendavesta jedoch, wo wir dasselbe Wort haben, bedeutet es Provinzen oder gentes; und Darius nennt sich selbst in seinen Felsannalen »König von Persien und König der Provinzen«, (kshâyathîya Pârsaiya, kshâyathîya dahyunâm.) Somit ist es unzweifelhaft, dass das griech. δεσ-πότης einen sanskritischen Titel dâsa-pati, Völkerherr, vertritt; doch können wir es nicht billigen, dass der in neuerer Zeit so berüchtigt gewordene Titel Hospodar, wie Bopp meint, mit dem sanskritischen vis-pati oder dâsa-pati für identisch gelten soll. Das Wort ist gaspadorus im Litauischen, altslav. gospod, gospodin, und gospodar; poln. gospodarz; czech. hospodár. Ein slavisches g entspricht indessen nicht einem sanskritischen v oder d, noch konnte das t von pati in d übergehen.[28] Benfey, der gospod vom vedischen gâspati ableitet, vermeidet die erste, nicht aber die zweite Schwierigkeit; und es ist sicherlich besser, diese Schwierigkeiten zu constatiren, als alte arische Wörter einzuschmuggeln, Gesetzen zum Trotz, die nimmer ungestraft verletzt werden können.

Ein drittes gemeinsames arisches Wort für König ist râg im Veda; rex, regis im Latein, reiks im Gothischen, ein Wort, das im Deutschen noch immer als Reich, regnum, sich findet, Frank-reich, regnum Francorum; im Irischen riogh; wallis. ri. Es bedeutete ursprünglich Leiter, vielleicht Steuermann.

Ein vierter Name für König ist einfach Vater und für Königin Mutter. Ganaka im Sanskrit bedeutet Vater, von GAN, zeugen; es kommt auch als Name eines wohlbekannten Königs im Veda vor. Dies ist das altdeutsche chuning, engl. king. Mutter im Sanskrit ist gani oder ganî, das griech. γυνή, goth.

quinô, slav. zena, engl. queen. Königin also bedeutet ursprünglich Mutter oder Herrin; und wir sehen somit wiederum, wie die Sprache des Familienlebens allmählich zur politischen Sprache des ältesten arischen Staates erwuchs, wie die Brüderschaft der Familie die φρατρία des Staates wurde.[24]

Wir haben gesehen, dass der Name für Haus bekannt war, ehe die arische Familie gegen Süd und Nord aufbrach, und wir könnten zu diesem Behuf weitere Zeugnisse anführen, indem wir das skt. dama vergleichen mit griech. δόμος, lat. domus, slav. domŭ, kelt. daimh und goth. timrjan, bauen, wovon das engl. timber. Die Identität des slav. grod (Schloss, Burg) und gorod (Nov-gorod) mit dem goth. gards ist ohne genügenden Grund angezweifelt worden, obwohl es schwierig bleibt, das t in hortus und χόρτος zu erklären, Wörter, die man gleichfalls mit garda verglichen hat.[25] Da ein sehr wesentlicher Theil eines Hauses, besonders in alten Zeiten, in einer wohlbefestigten Thür bestand, die den Angriffen von Feinden zu widerstehen vermochte, so freut man sich, den alten Namen bewahrt zu sehen, in skt. dvar, dvâras, goth. daur, lit. durrys, kelt. dor, griech. θύρα, lat. fores. Auch der Baumeister oder Architekt hat im Sanskrit und Griechischen den nämlichen Namen, da takshan das griech. τέκτων ist. Das griech. ἄστυ ferner hat man mit skt. vâstu, Haus, das griech. κώμη mit goth. haims, Dorf, (das engl. home) verglichen. Noch entscheidender für die frühe Existenz der Bürgerschaft ist das sanskritische puri, Stadt, erhalten im griech. Namen für Stadt, πόλις; und dass auch Landstrassen nicht unbekannt waren, geht hervor aus dem skt. path, pathi, panthan und pâthas, lauter Namen für Weg, griech. πάτος, goth. fad, das Bopp für identisch hält mit lat. pons, pontis und slav. ponti.

Es würde einen ganzen Band füllen, wollten wir alle Sprachüberreste prüfen, obwohl ohne Zweifel jedes neue Wort unsere Beweisführung kräftigen und gleichsam einen neuen Stein hinzufügen würde, woraus man diese alte und ehrwürdige Ruine arischen Geistes wieder aufbauen könnte. Gleichwohl müssen die angeführten Zeugnisse genügen, um uns zu zeigen, dass der

Menschenschlag, welcher diese Wörter prägen konnte, — Wörter, die auf dem Strome der Zeit dahintrieben und an die Küsten vieler Nationen gespült worden sind, nicht ein Geschlecht von Wilden, von blossen Nomaden und Jägern gewesen sein kann. Ja, es verdient Beachtung, dass die Mehrzahl der mit Jagd- und Kriegszügen verknüpften Ausdrücke in jedem der arischen Dialekte verschieden ist, während Wörter, die sich an friedlichere Beschäftigungen knüpfen, gewöhnlich dem gemeinsamen Erbe der arischen Sprache angehören. Die gehörige Würdigung dieser Thatsache in ihrer allgemeinen Geltung wird beweisen, wie eine ähnliche Bemerkung, die Niebuhr hinsichtlich des Griechischen und Lateinischen machte, eine ganz andere Erklärung verlangt, als sie dieser grosse Gelehrte von seinem beschränktern Gesichtspunkte aus zu geben im Stande war. Sie beweist, dass alle arischen Völker vor ihrer Trennung eine lange Zeit in Frieden zusammen gelebt, und dass ihre Sprache Individualität und Volksthümlichkeit erlangte, als eine Colonie nach der andern aufbrach, um neue Wohnstätten zu suchen, — wo dann neue Generationen neue Ausdrücke bildeten, die sich an das kriegerische und abenteuerliche Leben ihrer Wanderzüge knüpften. Daher kommt es, dass nicht nur das Griechische und Lateinische, sondern alle arischen Sprachen ihre friedlichen Wörter gemeinsam theilen; daher kommt es, dass sie alle so seltsamerweise in ihren kriegerischen Ausdrücken sich unterscheiden. So kennt man die Hausthiere in England und Indien gemeinlich unter demselben Namen, während die wilden Thiere meist verschiedene Namen führen, sogar im Griechischen und Lateinischen. Ich kann nur eine Liste geben, die für sich selbst sprechen muss; denn es würde zu weit führen, wollte ich mich auf die etymologische Bildung aller dieser Wörter einlassen, obgleich ein richtiges Verständniss ihrer wurzelhaften Bedeutung dieselben ohne Zweifel lehrreicher machen würde, als lebende Augenzeugen des geistigen und des häuslichen Lebens des ältesten arischen Stammes:

	Sanskrit u. Zend		Griechich	Italisch	Teuton.	Litauisch	Slavisch	Keltisch
Vieh:	pasu	pasu	πῶυ (?)	pecu	g. faihu ahd. fihu	preuss. pecku	...	...
Ochs und Kuh:	go (nom.) gaus.	gâo	βοῦς	bos	ahd. chuo	gow (lett.)	govjado	ir. bó
Ochs:	ukshan	ukshan	...	vacca?	g. auhsan	...	...	w. ych
Stier:	sthûra	staora	ταῦρος	taurus	stiur	taura-s	tour	ir. tor
Färse:	starî	...	στεῖρα	(sterilis)	stairo	...	...	...
Pferd:	âsu, asva	aspa	ἵππος	equus	ags. eoh.	aszua fem.	...	ir. ech gael. epo-s
Füllen:	...	...	πῶλος	pullus	g. fula	...	...	...
Hund:	svan	spâ (σπάκα)	κύων	canis	g. hund	szu	r. sobaka bulg. kuce	ir. cu
Schaf:	avi	...	ὄϊς	ovis	g. avi-str l. ewe	avi-s	sl. ovjza	ir. oi
Kalb:	vatsa	...	ἰταλος	vitulus	...	...	...	(ir. fithal)
Ziegenbock:	...	...	κάπρος	caper	ahd. hafr	...	...	ir. cabhar
Ziege:	agâ	...	αἴξ	...	...	ozi-s	...	ir. aighe
Sau:	sû (kara)	...	ὗς	sus	ahd. sû	...	svinia	ir. suig
Eber:	...	...	πόρκος	porcus	ahd. farah	parsza-s	pol. prosie	ir. porc
Schwein:	ghrishvi	...	χοῖρος	...	an. grîs schott. gris	...	...	...
Esel:	...	...	ὄνος	asinus	asilu	asila-s	osilu	(w. asyn) (ir. asail)
Maus:	mûsh	...	μῦς	mus	ahd. mûs	...	pol. mysz	...
Fliege:	makshikâ	makhshi	μυῖα	musca	ahd. mucco	muse	r. mucha	...
Gans:	hamsa	...	χήν	anser	ahd. kans	zasi-s	czech. hus	gael. ganra
Ente:	âti (für anti?)	...	νῆσσα	ana(t)s.	ahd. anut	anti-s	...	...

Von wilden Thieren waren einige den Ariern bekannt, ehe sie sich trennten, und es sind dies zufälligerweise Thiere, die sowohl in Asien als in Europa leben, der Bär und der Wolf:

	Sanskrit	Griechisch	Italisch	Teutonisch	Slavisch	Keltisch
Bär:	riksha	ἄρκτος	ursus	...	lit. loky-s	ir. art
Wolf:	vrika	λύκος	lupus (v)irpus	g. vulf	lit. wilka-s	ir. brech

Zu diesen sollte man die Schlange zählen:

	Sanskrit	Griechisch	Italisch	Teutonisch	Slavisch	Keltisch
Schlange:	ahi ... sarpa	ἔχις (ἔγχελυς) ἑρπετον	anguis anguilla serpens	ahd. unc	(lit. angi-s) (angury-s) ...	... ... w. sarff

Ohne uns weiter bei diesen verschiedenen Namen von Thieren aufzuhalten, die theilweise gezähmt und an das Hausleben gewöhnt worden waren, während andere damals, so wie sie es noch heute sind, die natürlichen Feinde des Hirten und seiner

Herden waren, wollen wir sofort weiterschreiten und mit einigen Worten nachweisen, dass dem frühen Hirtenleben einige der ältesten Künste, wie das Pflügen, Mahlen, Weben und die Bearbeitung nützlicher und kostbarer Metalle nicht abgingen.

Die älteste Bezeichnung des Pflügens ist AR, das wir im lat. arare, griech. ἀροῦν, altslav. orati, goth. arjan, (engl. to ear), lit. arti und gael. ar wiederfinden. Von diesem Zeitworte haben wir den gemeinschaftlichen Namen des Pfluges, ἄροτρον, aratrum, altsächs. erida, altnord. ardhr, altslav. oralo und oradlo, lit. arkla-s, wallis. aradyr und arad, corn. aradar. Vielleicht kommt das skt. ratha (Karren) von der nämlichen Wurzel ar, und Worte, wie rata im Litauischen, rota im Lateinischen, roth im Altirischen beweisen auf alle Fälle, dass Fortbewegung mit Hülfe von Rädern in den frühesten Zeiten wohl bekannt war. Ἄρουρα und arvum kommen vermuthlich von derselben Wurzel, ebenso wie armentum, welches von arare, wie adjumentum von adjuvare gebildet ist. (Siehe »Lectures on the Science of Language« (1880) II, 89.) Ein allgemeiner Name für Feld ist skt. pada, griech. πέδον, umbr. perum, lat. pedum in oppidum, pol. pole, sächs. folda, ahd. feld, engl. field, oder skt. agra, ἀγρός, ager, und goth. akr-s.[26]

Das Getreide, welches man in Asien säete, konnte nicht dasselbe gewesen sein, das die arischen Völker später in nördlichen Landstrichen bauten. Einige der Namen haben sich indessen erhalten, und man darf wohl annehmen, dass sie, wenn nicht genau von demselben, so doch von einem ähnlichen botanischen Charakter waren. Derart sind skt. yava, zend. yava, lit. javai, das sich im Griechischen in ζέα verwandeln musste. Das sanskritische sveta bedeutet weiss und entspricht dem goth. hveit, ahd. huiz und wiz, ags. hvît. Der Name der Farbe wurde aber auch der Name des weissen Kornes; und so haben wir das goth. hvaitei, lit. kwêty-s, engl. wheat, womit einige Gelehrte das slav. shito und griech. σῖτος verglichen haben.[27] Der Name Korn bezeichnet ursprünglich das gedrückte und gemahlene. So bedeutet kûrna im Sanskrit gemahlen, und

von demselben Wurzelelement haben wir ohne Zweifel das russische zerno, goth. kaurn, lat. granum abzuleiten. Im Litauischen bedeutet girna einen Mühlstein, und der Plural girnôs ist der Name einer Handmühle. Das russische Wort für Mühlstein ist zernov, und der goth. Name für Mühle qvairnus, das spätere quirn. Der Name Mühle, engl. mill, ist gleichfalls von beträchtlichem Alter; denn es existirt nicht nur im ahd. muli, sondern im lit. maluna-s, czech. mlyn, wallis. melin, lat. mola, und griech. μύλη.

Wir könnten die Namen für Kochen und Backen, und die frühe Unterscheidung zwischen Fleisch im allgemeinen und Fleisch zum Kochen hinzufügen, um nachzuweisen, dass derselbe Widerwille, der in spätern Zeiten, z. B. bei den Dichtern des Veda, gegen rohes Fleisch essende Stämme sich äussert, bereits während dieser Urperiode empfunden wurde. Kravya-ad (κρέας-έδω) und âma-ad (ὠμός-έδω) sind Namen, die Barbaren beigelegt und mit demselben Abscheu in Indien, wie ὠμοφάγοι und κρεωφάγοι in Griechenland gebraucht werden. Doch können wir hier diese Punkte nur berühren und müssen es einer andern Gelegenheit vorbehalten, dieses alte Gemälde menschlichen Lebens in vollerem Relief auszuführen.

Da der Name für Kleidung bei allen arischen Völkern derselbe ist, nämlich vastra im Sanskrit, vasti im Gothischen, vestis im Latein, ἐσθής im Griechischen, fassradh im Irischen, gwisk im Wallisischen, so sind wir berechtigt, den arischen Vorvätern die Kunst des Webens sowohl, wie die des Nähens zuzuschreiben. Weben ist im Sanskrit ve und in der Causalform vap. Mit ve kommt lat. vieo und der wurzelhafte Theil des griech. ὑφ-αίνω überein.

Nähen ist im Sanskrit siv, wovon sûtra, Faden. Dieselbe Wurzel ist erhalten im lat. suo, goth. siuja, ahd. siwu, engl. to sew, lit. siuv-u, griech. κασσύω für κατασύω. Eine andere sanskritische Wurzel mit sehr ähnlicher Bedeutung ist NAH, das auch als nabh und nadh existirt haben muss. Von nah haben wir das lat neo und necto, griech. νέω, deutsch nâhan und nâvan, nähen; von nadh, griech. νήθω; von

nabh, skt. nâbhi und nâbha oder ûr*n*anâbha, Spinne, wörtlich Wollspinner.

Es gibt eine vierte Wurzel, die ursprünglich die Bedeutung von nähen oder weben gehabt zu haben scheint, später aber im Sanskrit die allgemeinere des Machens annahm. Dies ist ra*k*, das dem griech. ῥάπτω, zusammenheften oder weben, entsprechen, ja, das einen andern Namen für Spinne, nämlich ἀράχνη im Griechischen, und aranea im Lateinischen, so wie den klassischen Namen für gewebte Wolle, λάχνος oder λάχνη, lat. lana erklären könnte.

Dass der Werth und Nutzen einiger Metalle vor der Trennung des arischen Stammes bekannt war, kann nur durch einige wenige Wörter nachgewiesen werden; denn die Namen der Mehrzahl der Metalle sind in den verschiedenen Ländern verschieden. Es kann indess kein Zweifel obwalten, dass das Eisen bekannt war, und dass man seinen Werth zur Abwehr wie zum Angriff zu würdigen wusste. Wie auch immer sein alter arischer Name gelautet haben mag, klar ist, dass skt. ayas, lat. ahes in aheneus und selbst das zusammengezogene aes, aeris, goth. ais, ahd. er, engl. iron, alle in ein und derselben Form gegossen wurden und auch heutzutage vom Roste so vieler Jahrhunderte nur leicht angefressen erscheinen.[28] Die Namen der edeln Metalle, wie des Goldes und Silbers, haben mehr gelitten, während sie durch die Hände so vieler Generationen gingen. Dessenungeachtet sind wir im Stande, selbst im kelt. airgiod die Spuren des skt. ra*g*ata, griech. ἄργυρος, lat. argentum, und selbst im goth. gulth, Gold, eine Aehnlichkeit mit dem slav. zlato und russ. zoloto, griech. χρύσος und skt. hira*n*yam zu entdecken, wenn auch ihre Bildungselemente weit von einander verschieden sind. Wurzelhaft scheint har-at gewesen zu sein, woher das skt. harit, die Farbe der Sonne und Morgenröthe, wie auch aurum von derselben Wurzel wie aurora kommt. Einige der eisernen Geräthschaften, deren man sich theils zu friedlichen, theils zu kriegerischen Zwecken bediente, haben ihren ursprünglichen Namen erhalten, und es ist äusserst seltsam zu sehen, wie genau sich das skt. para*s*u und das griech.

πέλεκυς, Axt, das skt. asi, Schwert, und lat. ensis, skt. ishu, Pfeil, und griech. ἰός, skt. kshura, Rasirmesser, und griech. ξυρόν einander decken.[29]

Neue Ideen greifen nicht sofort um sich, und im menschlichen Geiste wohnt eine Neigung, neuen Ueberzeugungen so lange als möglich zu widerstehen. Wir können somit nur nach allmählicher und sorgfältiger Ansammlung von Thatsachen die Hoffnung hegen, auf Grund dieser linguistischen Zeugnisse die Wirklichkeit einer Periode in der Geschichte des Menschengeschlechts herzustellen, — einer Periode, die dem Beginn der ältesten bekannten Dialekte der arischen Welt, — die der Entstehung des Sanskrit ebensowohl wie des Griechischen, — die der Zeit vorherging, da die ersten Griechen an den Küsten Kleinasiens anlangten und die ungeheure Ausdehnung des Himmels und des Meeres und Landes überschauten, welche sie Europa nannten. Noch ein Zeugniss wollen wir prüfen, da seine negative Beweiskraft von Wichtigkeit sein wird. Während dieser frühen Periode müssen die Voreltern der arischen Familie an einer mehr centralen Stätte angesessen gewesen sein, von der aus die südlichen Zweige sich gen Indien, die nördlichen nach Kleinasien und Europa ausbreiteten. Daraus würde mithin folgen, dass sie vor ihrer Trennung von der Existenz des Meeres nichts wissen konnten, und der Name für Meer muss daher, falls unsere Theorie wahr ist, von späterer Entstehung und in den arischen Sprachen verschieden sein. Und diese Erwartung bestätigt sich vollkommen. Wir finden zwar identische Namen im Griechischen und Lateinischen; aber nicht ein Name für See ist der gleiche in den nördlichen und südlichen Zweigen der arischen Familie. Und selbst diese griechischen und lateinischen Namen sind augenscheinlich metaphorische Bezeichnungen, Namen, die in der alten Sprache vorhanden waren und in einer spätern Zeit auf dieses neue Phänomen übertragen wurden. Pontus und πόντος bedeuten Meer in demselben Sinne, in dem Homer von ὑγρὰ κέλευθα spricht; denn pontus kommt von derselben Quelle, von der wir pons, pontis und das skt. pantha, wenn nicht pâthas, haben. Die See nannte man nicht eine Grenzscheide, sondern eine Landstrasse, von grösserem Nutzen

für Handel und Reisen, als alle anderen Strassen; und Professor Curtius[30] hat wohl daran gethan, auf griechische Ausdrücke, wie πόντος ἁλὸς πολιῆς und θάλασσα πόντου als auf solche hinzuweisen, die selbst bei den Griechen ein Bewusstsein der ursprünglichen Bedeutung von πόντος bezeugen. Ebensowenig könnten Wörter wie skt. sara, lat. sal und griech. ἅλς, ἁλός citirt werden, um eine Bekanntschaft mit der See bei den ersten Ariern nachzuweisen. Sara bedeutete im Sanskrit zuerst Wasser, danach, aus Wasser gewonnenes Salz, aber nicht nothwendigerweise Meerwasser. Wir möchten aus skt. sara, griech. ἅλς, und lat. sal schliessen, dass die Bereitung des Salzes durch Verdampfung den Vorfahren der arischen Familie vor ihrer Trennung bekannt war. Dies ist indess alles, was durch ἅλς, sal, und skt. sara oder salila bewiesen werden könnte; die ausschliessliche Anwendung dieser Wörter auf das Meer gehört spätern Zeiten an; und obwohl das griechische ἐνάλιος ausschliesslich »zur See gehörig« bedeutet, so ist doch das lat. insula keineswegs auf eine von Salzwasser umgebene Insel beschränkt. Dieselbe Bemerkung findet ihre Anwendung auf Wörter wie aequor im Lateinischen oder πέλαγος im Griechischen. Dass θάλασσα eine dialektische Form von θάρασσα oder τάρασσα ist und die erregten Wogen des Meeres (ἐτάραξε δὲ πόντον Ποσειδῶν) bezeichnet, ist längst nachgewiesen worden; und wenn das lat. mare mit skt. vâri identisch wäre, so bedeutet doch vâri im Sanskrit nicht Meer, sondern Wasser im allgemeinen, und könnte mithin nur die Thatsache bestätigen, dass, als die arischen Völker Namen für das Meer anzusetzen hatten, sie allesammt Ausdrücke allgemeiner Bedeutung anwandten. Es ist ausserdem wahrscheinlicher, dass mare ein Name für todtes und stehendes Gewässer ist, da es, wie skt. maru, Wüste, von der Wurzel mar, sterben, kommt; und obwohl es mit goth marei, engl. mere, slav. more, ir. muir, identisch ist, so ist doch die Anwendung aller dieser Wörter auf den Ocean von späterem Datum. Obgleich indess die arischen Völker vor der Verzweigung ihrer gemeinsamen Sprache in verschiedene Dialekte noch nicht bis zum Meere vorgedrungen waren, so war ihnen doch die Schifffahrt

wohlbekannt. Die Wörter Ruder und Steuer können auf das Sanskrit zurückgeführt werden, und der Name des Schiffes ist genau derselbe im Sanskrit (naus, nâvas), im Latein (navis), im Griechischen (ναῦς), und im Teutonischen (ahd. nacho, ags. naca).

Es ist kaum möglich, auf die bis hierher gesammelten Zeugnisse, welche, wenn der Raum es gestattete, beträchtlich vermehrt werden könnten [31], zu blicken, ohne zu fühlen dass diese Wörter die Bruchstücke einer wirklichen Sprache sind, die einst von einem vereinten Stamme gesprochen wurde, zu einer Zeit, die der Historiker bis vor kurzem sich kaum als wirklich vorzustellen wagte. Hier aber halten wir in unsern eignen Händen die Ueberreste jener fernen Zeit; wir gebrauchen dieselben Wörter, die von den Vätern der arischen Familie gebraucht wurden, nur durch phonetische Einflüsse verändert; ja wir stehen ihnen im Denken und Sprechen so nahe, wie die Franzosen und Italiener dem alten Volke Roms stehen. Wären noch mehr Beweise nöthig in Betreff der Wirklichkeit jener Periode, die der Zerstreuung der arischen Familie vorangegangen sein muss, so könnten wir an die arischen Zahlwörter erinnern, als unumstössliche Zeugnisse des lange anhaltenden intellectuellen Lebens, das jene Periode kennzeichnet. Hier findet sich ein Decimalsystem der Zählung, an sich eine der wunderbarsten Thaten des menschlichen Geistes, gegründet auf einen abstracten Begriff der Quantität, geregelt von einem Geiste philosophischer Classificirung, und doch erdacht, gereift und zu Ende geführt, ehe der Boden Europas von den Griechen, Römern, Slaven oder Teutonen betreten war. Ein derartiges System konnte nur von einer sehr kleinen Gesellschaft aufgestellt werden, und es scheint mehr als irgend ein anderer Theil der Sprache die Annahme eines, so zu sagen, conventionellen Uebereinkommens unter denen, welche die arischen Namen von eins bis hundert zuerst entwarfen und gebrauchten, zu beweisen. Denken wir uns, so gut wir können, wir würden in diesem Augenblicke plötzlich aufgefordert, neue Namen für eins, zwei, drei zu erfinden, so würden wir dann erst fühlen, von welcher Art die Aufgabe war, derartige Wörter zu bilden und festzustellen. Wir könnten

leicht neue Ausdrücke für materielle Gegenstände liefern, da sie stets einige Attribute besitzen, die durch die Sprache wiedergegeben werden können, sei es in metaphorischer oder umschreibender Weise. Wir könnten das Meer Salzwasser nennen, den Regen Himmelswasser, die Ströme Söhne der Erde. Zahlen aber sind ihrer Natur nach so abstracte und leere Begriffe, dass es unsern Scharfsinn auf die härteste Probe stellen würde, wenn wir irgend welch attributives Element in ihnen ausfindig machen sollten, dem man Ausdruck verleihen und das mit der Zeit der Eigenname einer reinen Quantitätsidee werden könnte. Geringer möchte die Schwierigkeit für eins und zwei sein; und darum haben diese beiden in der arischen Familie mehr als einen Namen erhalten. Dies aber würde wiederum eine neue Schwierigkeit schaffen; denn wenn es verschiedenen Leuten freistünde, verschiedene Namen für dasselbe Zahlwort zu gebrauchen, so würde damit der Zweck dieser Namen verloren gehen. Wenn fünf durch ein Wort ausgedrückt werden konnte, das die geöffnete Hand bezeichnete, und ebenso durch den einfachen Plural des Wortes für die Finger wiedergegeben werden könnte, so würden diese beiden synonymen Ausdrücke für irgend einen Gedankenaustausch ohne Nutzen sein. Hätte man ferner ein Wort, das die Finger oder Zehen bedeutete, zur Bezeichnung von fünf ebensowohl als zehn gebrauchen können, so würde dadurch aller Verkehr zwischen Individuen, die sich desselben Wortes in verschiedenen Bedeutungen bedienten, unmöglich gemacht sein. Somit war es zur Bildung und Feststellung einer Reihe von Wörtern mit den Bedeutungen eins, zwei, drei, vier etc. nothwendig, dass die Vorfahren der arischen Familie zu einer Art unbewusster Uebereinkunft kamen, für eine jede Zahl nur einen einzigen Ausdruck zu gebrauchen und einem jeden Ausdrucke nur eine Bedeutung beizulegen. Dies war bei andern Wörtern nicht der Fall, wie man aus der grossen Anzahl synonymer und polyonymer Ausdrücke, durch welche die alte Sprache sich kennzeichnet, ersehen kann. Die Abnutzung der Sprache in literarischem und praktischem Gebrauche ist das einzige Mittel, die Ueppigkeit dieses frühen Wuchses zu verringern und einem jeden Gegenstande nur einen

Namen und einem jeden Namen nur eine Bedeutung zu verleihen. Und alles dies musste in Betreff der arischen Zahlwörter zu Stande gebracht werden, ehe das Griechische griechisch war; denn nur dann können wir uns die Uebereinstimmung erklären, wie sie die folgende Tabelle darlegt:

	Sanskrit	Griechisch	Latein.	Litauisch	Gothisch
I.	ekas	εἷς (οἴνη)	unus	wienas	ains
II.	dvau	δύω	duo	du	tvai
III.	trayas	τρεῖς	tres	trys	threis
IV.	*k*atvâras	τέτταρες (aeol. πίσυρες)	quatuor (osk. petora)	keturi	fidvôr
V.	pa*nk*an	πέντε	quinque (osk. pomtis)	penki	fimf
VI.	shash	ἕξ	sex	szeszi	saihs
VII.	saptan	ἑπτά	septem	septyni	sibun
VIII.	ash*t*an	ὀκτώ	octo	asztúni	ahtau
IX.	navan	ἐννέα	novem	dewyni	niun
X.	da*s*an	δέκα	decem	deszimt	taihun
XI.	ekâda*s*an	ἕνδεκα	undecim	wieno-lika	ain-lif
XII.	dvâda*s*an	δώδεκα	duodecim	dwy-lika	tva-lif
XX.	vi*n*sati	εἴκοσι	viginti	dwi-deszimti	tvaitigjus
C.	*s*atam	ἑκατόν	centum	szimtas	taihun taihund
M.	sahasram	χίλιοι	mille	tukstantis	thusundi

Wenn wir uns die Uebereinstimmung zwischen den französischen, italienischen, spanischen, portugiesischen und wallachischen Zahlwörtern nur dadurch erklären können, dass wir ein gemeinschaftliches Urbild, das Lateinische, annehmen, von dem sie alle abgeleitet wurden, so zwingt uns eine Vergleichung der ältern Zahlwörter zu derselben Folgerung. Sie müssen in der Sprache, von der sowohl das Sanskrit als das Wallachische abgeleitet ist, fertig vorhanden gewesen sein. Tausend hatte in jener frühen Periode noch keinen Ausdruck gefunden, und aus diesem Grunde sind die Namen für tausend verschieden, doch nicht, ohne uns selbst durch ihren Mangel an Uebereinstimmung einige weitere Aufschlüsse in Betreff der spätern Geschichte der arischen Familie zu geben. Wir sehen, dass das Sanskrit und das Zend den Namen für tausend mit einander gemein haben (skt.

sahasra, zend. **hazanra**), was beweist, dass nach der Absonderung des südlichen Zweiges vom nördlichen die Vorväter der Brahmanen und der Anhänger Zoroasters eine Zeit lang durch die Bande einer gemeinschaftlichen Sprache vereint waren. Denselben Schluss kann man aus dem Einklange des goth. **thusundi**, altpreuss. **tûsimtons** (acc.), lit. **tukstantis** und altslav. **tüisasta** ziehen, während die Griechen und Römer allen den übrigen fernstehen und, wie es scheint, ihre eigenen Namen für tausend unabhängig von einander gebildet haben.

Dieser frühesten Periode nun, die aller nationalen Trennung vorangeht, habe ich den Namen des **mythopoeischen** oder mythenbildenden Zeitalters beigelegt; denn in gewissem Sinne ist jedes dieser gemeinsamen arischen Wörter eine Mythe. Diese Wörter waren ursprünglich alle Gattungswörter; sie drückten von vielen Attributen eins aus, welches das charakteristische Merkmal eines gewissen Gegenstandes zu sein schien, und die *Auswahl dieser Attribute und ihre sprachliche Bezeichnung* stellt eine Art unbewusster Poesie dar, welche die modernen Sprachen gänzlich verloren haben.

Werfen wir nun einen Blick auf das Gesammtzeugniss, das die Sprachen der verschiedenen arischen Völker heute gewähren, so erkennen wir klar, dass vor ihrer Sonderung ihr Leben das ackerbautreibender Nomaden war, und jedesfalls ganz ähnlich dem der alten Deutschen, wie es Tacitus geschildert hat. Sie kannten die Kunst des Pflügens, des Wegebaues, des Schiffs- und Wagenbaues, der Weberei und Näherei, sowie sie es verstanden, mehr oder weniger feste Burgen und Häuser anzulegen. Sie konnten zählen und hatten das Jahr in Monate eingetheilt. Sie hatten die wichtigsten Hausthiere gezähmt; sie waren mit den nützlichsten Metallen bekannt geworden, und ihre Waffen waren Beile und Schwerter, verwendbar im Frieden, wie im Kriege. Sie gehorchten ihren Führern und Königen, befolgten ihre Gesetze und Sitten und waren durchdrungen von der Idee eines göttlichen Wesens, das sie mit verschiedenen Namen anriefen. Es scheint hiernach, als ob der Zustand der Civilisation, bis zu dem die arischen Völker vor ihrer Trennung gediehen waren,

in mancher Hinsicht weiter vorgeschritten war, als der der arischen Colonisten nach ihrer Ansiedelung in Indien, Griechenland und Italien; denn es ist oft darauf hingewiesen worden, dass die Hymnen des Rigveda den nomadenhaften Zustand des Lebens ebenso rein darstellen, und dass man sehen kann, wie die frischen Weiden des von sieben Strömen getränkten Landes, das heute der Pendjab heisst, entweder friedlichen Stämmen mit ihren zahlreichen Heerden angehörten oder kriegsliebenden Vereinigungen, die um Weide und Vieh unter sich selbst oder gegen barbarische Eindringlinge Kämpfe zu bestehen hatten. Kein anderer Stamm ausser den vedischen Ariern, sagt Dr. Kuhn, kann sich literarischer Erzeugnisse rühmen, die vor jener Periode ins Leben traten, als die Menschen feste Wohnsitze annahmen und, nicht zufrieden mit der Viehzucht, den Boden zu bearbeiten begannen.[33]

Dieses Bild indess von dem so ganz primitiven Zustande des socialen Lebens der arischen Ansiedler in Indien ist nicht vollständig durch die Gesänge des Rigveda zu erweisen. Professor Wilson hat in den Einleitungen der fortlaufenden Bände seiner Rigveda-Uebersetzung wiederholt diese Frage behandelt, und durch Facta erwiesen, dass jenes Volk, aus dem die vedischen Dichter hervorgingen, ein Viehzucht und in noch höherem Grade ein Ackerbau treibendes Volk war.[34]

Man hat die Sprache eine versteinerte Poesie genannt. Wie aber der Künstler nicht weiss, dass der Thon, den er handhabt, die Ueberreste organischen Lebens enthält, so fühlen auch wir nicht, dass wir den Vater, wenn wir zu ihm sprechen, Beschützer nennen, ebensowenig wie die Griechen, wenn sie das Wort δαήρ, Schwager, gebrauchten, wussten, dass dieser Name ursprünglich nur auf die jüngern Brüder des Gatten angewendet wurde, die zu Hause bei der jungen Frau bleiben durften, während der ältere Bruder draussen im Felde oder in den Wäldern war. Das sanskritische d e v a r bedeutete ursprünglich Spielgenoss; es erzählt uns seine eigene Herkunft und Geschichte. Im Griechischen aber ist es zu einem blossen Namen oder nichtssagenden Terminus technicus herabgesunken. Doch ist es selbst im Griechischen

nicht erlaubt, ein Femininum von δαήρ zu bilden, ebensowenig wie wir jetzt ein Masculinum von Tochter bilden könnten.

Die Sprachen verlieren gar bald ihr etymologisches Bewusstsein, und so finden wir im Lateinischen z. B. nicht nur vidua, gattenlos (»Penelope tam diu vidua viro suo caruit«), sondern auch viduus, eine Bildung, die, wenn etymologisch analysirt, ebenso sinnlos ist wie das teutonische Wittwer. Man muss indess bekennen, dass das altlateinische viduus[35], ein Name des Orcus, der einen Tempel ausserhalb Roms hatte, es zweifelhaft macht, ob das lat. vidua wirklich dem skt. vi-dhavâ, mann-los, entspricht, wie gross die Aehnlichkeit auch sein mag. In jedem Falle werden wir zugeben müssen, dass von vidua ein Verbum viduare abgeleitet werden konnte, woraus später ein neues Adjectiv von allgemeiner Bedeutung entstehen mochte, so dass viduus für ein römisches Ohr nichts weiter als privatus zu bedeuten brauchte.

Doch, dürfte man fragen, wie vermag die Thatsache, dass die arischen Sprachen diesen Schatz alter Namen gemeinschaftlich besitzen, oder selbst die Entdeckung, dass alle diese Namen ursprünglich eine ausdrucksvolle und poetische Kraft hatten, das Dasein einer mythologischen Sprache unter allen Gliedern dieser Familie erklären? Wie macht sie uns jene Phase des menschlichen Geistes verständlich, der die wunderlichen Mären von Göttern und Heroen, — von Dingen, die kein menschliches Auge je geschaut hat, und die kein menschlicher Geist im gesunden Zustande je erdenken konnte, ihre Entstehung verdanken?

Ehe wir diese Frage beantworten können, müssen wir uns in einige vorläufige Bemerkungen über die Wortbildung einlassen. Wie ermüdend dies auch immer sein mag, wir werden bald den Nebel der Mythologie, während wir in diese Betrachtungen vertieft sind, sich aufklären sehen und hinter den unstäten Wolken der Dämmerung des Gedankens und der Sprache jene wahre Natur entdecken, welche die Mythologie so lange umschleiert und verdeckt hat.

Alle die gemeinsamen arischen Wörter, die wir bisher untersucht haben, bezogen sich auf bestimmte Gegenstände. Sie sind alle Substantive, sie bezeichnen etwas Stoffliches, etwas, das der

sinnlichen Wahrnehmung zugänglich ist. Auch liegt es nicht in der Gewalt der Sprache, ursprünglich etwas anderes als Gegenstände in nominaler und Eigenschaften in verbaler Form auszudrücken. Die einzige Definition, die wir mithin von der Sprache in diesem frühen Zustande geben können, ist die, dass sie der bewusste lautliche Ausdruck der durch alle Sinne empfangenen Eindrücke ist.

Wir sind mit abstracten Wörtern so vertraut, dass wir die Schwierigkeit, welche ihre Bildung den Menschen machte, kaum zu würdigen vermögen. Eine Sprache ohne abstracte Nomina können wir uns kaum vorstellen. Und doch gibt es Dialekte, die heutigen Tages gesprochen werden, welche keine abstracten Nomina haben, und je weiter wir in der Geschichte der Sprachen zurückgehen, desto kleiner werden wir die Zahl dieser uns so unentbehrlichen Ausdrücke finden. Ein abstractes Nomen ist in sprachlicher Hinsicht nichts als ein zum Substantiv erhobenes Adjectiv; im Denken aber ist die Auffassung einer Eigenschaft als etwas Gegenständliches ein Process von grosser Schwierigkeit, und, in streng logischer Sprache, unmöglich. Wenn wir sagen: »Ich liebe die Tugend«, so verbinden wir mit Tugend selten einen bestimmten Begriff. Die Tugend ist kein Wesen, sei es auch noch so körperlos; es ist nichts Individuelles, Persönliches, Thätiges; nichts, das an und für sich einen ausdrückbaren Eindruck auf unsern Geist machen könnte. Das Wort Tugend ist nur ein stenographischer Ausdruck, und als die Menschen zum ersten Male sagten: »Ich liebe die Tugend (virtus)«, so wollten sie im Grunde damit sagen: »Ich liebe alle Dinge, die sich für einen ehrbaren Mann geziemen (ex viro virtus), die männlich oder tugendhaft sind!«

Es gibt indess andere Wörter, die wir kaum abstracte nennen, die aber nichts desto weniger solche der Form nach waren und noch sind; ich meine Wörter wie: Tag und Nacht, Frühling und Winter, Morgendämmerung und Zwielicht, Sturm und Donner. Denn was wollen wir ausdrücken, wenn wir von Tag und Nacht, oder von Frühling und Winter sprechen? Wir könnten antworten: eine Jahreszeit oder irgend einen andern Zeittheil. Was aber ist Zeit nach unsern Begriffen? Es ist nichts Körperliches, nichts

Individuelles, nichts Fassbares: es ist eine von der Sprache zur Substanz erhobene Eigenschaft. Wenn wir somit sagen: »der Tag grauet«, »die Nacht bricht an«, so legen wir Dingen, die nicht handeln können, Handlungen bei, so stellen wir einen Satz auf, der, logisch analysirt, kein definirbares Subject hat.

Ein Gleiches findet auf Collectivwörter Anwendung, wie Himmel und Erde, Thau und Regen, selbst auf Flüsse und Gebirge. Denn wenn wir sagen: »die Erde ernährt den Menschen«, meinen wir damit keinen greifbaren Theil des Bodens, sondern die Erde als ein Ganzes: auch meinen wir mit Himmel nicht den engen Horizont, den unser Auge rings erspäht. Wir denken uns etwas, das nicht in das Bereich unserer Sinne fällt, und mögen wir es nun ein Ganzes, eine Kraft oder eine Idee nennen, wenn wir davon sprechen, so verwandeln wir es unversehens in etwas Individuelles.

Nun hatte in den alten Sprachen ein jedes dieser Wörter nothwendigerweise eine das Geschlecht bezeichnende Endung, und dies rief naturgemäss im Geiste die entsprechende Idee des Geschlechts hervor, so dass diese Namen nicht bloss einen individuellen, *sondern einen geschlechtlichen Charakter empfingen*. Es gab kein Substantiv, das nicht entweder männlichen oder weiblichen Geschlechts war; denn die Neutra sind von späterer Entstehung und vornehmlich am Nominativ zu unterscheiden[36].

Was musste das Resultat hiervon sein? So lange die Menschen in Worten dachten, war es einfach unmöglich, von Morgen oder Abend, von Frühling oder Winter zu sprechen, ohne diesen Begriffen etwas von einem individuellen, thätigen, geschlechtlichen und schliesslich persönlichen Charakter zu verleihen. Entweder waren sie ein Nichts, wie sie es für unser welkes Denken sind, oder sie waren ein Etwas; und dann konnte man sie nicht als blosse Kräfte, man musste sie vielmehr als kraftbegabte Wesen fassen. Selbst in unsern Zeiten, wo wir doch die Natur als eine Kraft begreifen, was bezeichnen wir mit Kraft, wenn nicht etwas Kraftbegabtes? Natur war nun in der alten Sprache n a t u r a, ein blosses zum Substantiv gemachtes Adjectiv; sie war allzeit die »gebären wollende« Mutter. War

dies nicht eine fassbarere Vorstellung als die, welche wir mit Natur verbinden? Und blicken wir auf unsere Dichter, die noch immer redend denken und fühlen — das heisst, die kein Wort gebrauchen, ohne es wirklich in ihrem Geiste belebt zu haben, die nicht mit der Sprache spielen, sondern dieselbe wie einen Zauberspruch gebrauchen, um licht- und farbenreiche Dinge an das Tageslicht zu ziehen — können sie von der Sonne oder der Morgendämmerung, oder von Stürmen als geschlechtlosen Kräften sprechen, ohne ihren Gefühlen Gewalt anzuthun? Schlagen wir Wordsworth auf, und wir werden finden, dass er kaum einen einzigen abstracten Ausdruck gebraucht, ohne dass noch Leben und Blut darin wäre:

Religion.

Sacred Religion, mother of form and fear,
Dread arbitress of mutable respect
New rites ordaining, when the old are wrecked,
Or cease to please the fickle worshipper.

»Religion, Mutter der Form und Furcht,
Der wandelbaren Ehrfurcht hehre Richterin,
Die neuen Brauch verordnet, wenn der alte sank,
Und des Verehrers Wankelsinn nicht mehr genügt.«

Winter.

Humanity, delighting to behold
A fond reflection of her own decay,
Hath painted Winter like a traveller old,
Propped on a staff, and, through the sullen day,
In hooded mantle, limping o'er the plain,
As though his weakness were disturbed by pain:
Or, if a juster fancy should allow
An undisputed symbol of command,
The chosen sceptre is a withered bough,
Infirmly grasped within a palsied hand.
These emblems suit the helpless and forlorn;

But mighty Winter the device shall scorn,
For he it was — dread Winter! — who beset,
Flinging round van and rear his ghastly net,
That host, when from the regions of the Pole
They shrunk, insane Ambition's barren goal, —
That host, as huge and strong as e'er defied
Their God, and placed their trust in human pride!
As fathers prosecute rebellious sons,
He smote the blossoms of their warrior youth;
He called on Frost's inexorable tooth
Life to consume in manhood's firmest hold . . .
. . . And bade the Snow their ample backs bestride,
And to the battle ride.

Winter.

»Die Menschheit stellt, — da sie es liebt zu schau'n
Ein Widerspiel des eigenen Verfalls, —
Als greisen Wanderer den Winter dar,
Wie er am Stab, vom Mantel ganz umhüllt,
An trübem Tage durch die Eb'ne hinkt,
Als ob der Schmerz die Schwäche ihm benahm.
Leiht die gerecht're Phantasie ihm je
Ein unbestrittnes Sinnbild der Gewalt,
So wählt zum Scepter sie den dürren Zweig,
Den die gelähmte Hand mit Zittern hält.
Solch Zeichen ziemt Hülflosverlassenen, —
Doch dieser Winter spricht dem Gleichniss Hohn.
Denn er, der grause, war's, der unvermerkt
Sein grässlich Netz um Vor- und Nachhut warf,
Da Schrecken scheuchte von den Eisgefilden —
Wahnwitzger Ehrgier unfruchtbarem Ziele, —
Das Heer, stark wie je eines seinem Gott
Getrotzet und gebaut auf Menschenstolz.
So wie der Vater straft den trotz'gen Sohn,
So schlug er ihre jungen Kriegerblüthen;

Er liess des Frostes unbarmherz'gen Zahn
Das Leben in der Mannheit Veste tilgen, ...
Und hiess den Schnee die Rücken dann, die weiten,
Besteigen und hinauf aufs Schlachtfeld reiten.«

Ebenso, ferner, von dem Alter und den Stunden:

Age! twine thy brows with fresh spring flowers,
And call a train of laughing Hours,
And bid them dance, and bid them sing:
And thou, too, mingle in the ring!

»Mit Blumen, Zeit! die Stirn umwunden,
Ruf dein Gefolge froher Stunden,
Und heiss sie tanzen, heiss sie singen;
Magst selbst in ihren Reih'n dich schwingen!«

Nun hat wohl Wordsworth, als er diese Verse dichtete, schwerlich an die klassischen Horen gedacht: die Vorstellung der tanzenden Stunden kam seinem Geiste so von selber, wie den Dichtern der Vorzeit.

Oder ferner von den Stürmen und Jahreszeiten:

Ye Storms, resound the praises of your King!
And ye mild Seasons, — in a sunny clime,
Midway, on some high hill, while father Time
Looks on delighted, — meet in festal ring,
And loud and long of Winter's triumph sing!

»Stimmt an, ihr Stürme, eures Königs Preis!
Ihr, Jahreszeiten mild, in sonn'gem Land,
An hohem Berghang, — während Vater Zeit
Behaglich schaut, — schaart euch in Festesringen,
Lasst lang' und voll des Winters Sieg erklingen.«

Wir sind gewohnt, dies »poetischen Flug« zu nennen und den Dichtern eine Sprache, die uns übertrieben erscheint, zu Gute zu halten. Für den Dichter selbst aber ist es keine Uebertreibung, noch

war es eine solche für die alten Dichter der Sprache. Die Poesie ist älter als die Prosa, und die abstracte Rede schwieriger, als der Erguss eines mit der Natur fühlenden Dichters. Es bedarf der Reflexion, um die Natur ihres lebendigen Ausdruckes zu entkleiden, um in den schnellsegelnden Wolken nichts als nebelhafte Ausdünstungen, in den stirnrunzelnden Bergen blosse Steinmassen, im Blitze den elektrischen Funken zu sehen. Wordsworth fühlt, was er sagt, wenn er ausruft:

»Mountains, and Vales, and Floods, I call on you
To share the passion of a just disdain;«

»Euch, Berge, Thäler, Fluthen, fordr' ich auf,
Gerechten Hasses Leidenschaft zu theilen.«

und wenn er von dem »letzten Hügel« spricht, als von einem, der sich »mit der untergehenden Sonne unterhält«, so kam ihm dieser Ausdruck im Zwiegespräch mit der Natur; es war ein Gedanke, bisher nicht übertragen in die Prosa unserer traditionellen und entnervten Rede; es war ein Gedanke der Art, wie sich die Männer der Vorzeit in ihrer gemeinsamen alltäglichen Unterhaltung seiner nicht geschämt haben würden.

Es gibt einige Gedichte dieses »Alten der Neuzeit«, die ganz Mythologie sind, und da wir in der Folge auf sie werden zurückkommen müssen, so will ich noch einen Auszug geben, der für einen Hindu oder einen alten Griechen verständlicher gewesen wäre, als er es für uns ist:

»Hail, orient Conqueror of gloomy Night!
Thou that canst shed the bliss of gratitude
On hearts, howe'er insensible or rude;
Whether thy punctual visitations smite
The haughty towers where monarchs dwell,
Or thou, impartial Sun, with presence bright
Cheer'st the low threshold of the peasant's cell!
Not unrejoiced I see thee climb the sky,

In naked splendour, clear from mist and haze,
Or cloud approaching to divert the rays,
Which even in deepest winter testify
Thy power and majesty,
Dazzling the vision that presumes to gaze.
Well does thine aspect usher in this Day;
As aptly suits therewith that modest pace
Submitted to the chains
That bind thee to the path which God ordains
That thou shouldst trace,
Till, with the heavens and earth, thou pass away!
Nor less, the stillness of these frosty plains —
Their utter stillness, and the silent grace
Of yon ethereal summits, white with snow,
(Whose tranquil pomp and spotless purity
Report of storms gone by
To us who tread below) —
Do with the service of this Day accord.
Divinest object which th' uplifted eye
Of mortal man is suffered to behold;
Thou, who upon these snow-clad Heights hast poured
Meek lustre, nor forget'st the humble Vale;
Thou who dost warm Earth's universal mould,
And for thy bounty wert not unadored
By pious men of old;
Once more, heart-cheering Sun, I bid thee hail!
Bright be thy course to-day, — let not this promise fail!«

»Heil deinem Aufgang, Siegesheld der Nacht,
Der du auf Herzen, noch so kalt und roh,
Den Segen giessen kannst der Dankbarkeit;
Gerechte Sonn', ob stolze Fürstenburgen
Du suchest heim in steter Pünktlichkeit,
Ob du mit deiner lichten Gegenwart
Der Bauernhütte nied're Schwell' erfreu'st, —
Entzückt seh ich dich klimmen himmelan,

In nacktem Glanz, von Nebel frei und Dunst
Und Wolken, die den Strahl zu rauben drohn,
Der selbst im tiefsten Winter uns bezeugt
  Dein' Macht und Majestät,
Das Auge blendend, das zu starren wagt.
Schön führt dein Anblick diesen Tag herein;
Wozu so wohl steht der bescheidne Schritt,
  Der sich den Ketten beugt,
Die an den Pfad dich fesseln, den dir Gott
  Zu wandeln anbefahl,
Bis einst, sammt Erd' und Himmel, du vergehst.
So auch das Schweigen dieses Schneegefilds. —
Sein tiefes Schweigen, und die ernste Würde
Des ew'gen Gipfels drüben, weiss von Schnee,
(Dess stille Pracht und fleckenlose Reine
  Vergang'ne Stürm' uns künden,
  Die wir hienieden wandeln) —
Stimmt trefflich zu dem Dienste dieses Tags.
Du Göttlichstes, das dem erhob'nen Aug'
Der Sterblichen gestattet ist zu schau'n:
Der du auf schnee'ge Höhen milden Schein
Ergiessest, noch des niedern Thals vergisst:
Der du erwärmst der Erde ganzen Guss
Und bliebst nicht unverehrt, ob deiner Huld,
  Von Frommen alter Zeit:
Heil nochmals dir, du freudenreiches Licht,
Hell sei dein Wandel heut' — den Wunsch versag' uns nicht!«

Wenn wir selbst nun, während wir von Sonne und Stürmen, von Schlaf und Tod, von Erde und Morgenröthe sprechen, entweder mit diesen Namen überhaupt keine bestimmte Vorstellung verbinden, oder sie über unser Gemüth die fliegenden Schatten der Dichtung der Vorzeit werfen lassen; wenn wir in der Rede mit einer dem Menschenherzen natürlichen Wärme die Winde und die Sonne, den Ocean und den Himmel anrufen, als ob sie uns noch immer vernehmen könnten; wenn der plastische Gedanke

keins dieser Wesen, keine dieser Kräfte darzustellen vermag, ohne ihnen, wenn nicht menschliche Gestalt, doch wenigstens menschliches Leben und menschliches Empfinden zu verleihen: — wie könnten wir uns da wundern, dass die Alten mit ihrer lebenswarmen, farbenreichen Sprache anstatt der dunkeln Umrisse unseres modernen Denkens jene lebendigen Naturformen zu Tage förderten, ausgestattet mit menschlichen, — ja mit übermenschlichen Kräften, insofern das Licht der Sonne heller war als das Licht des Menschenauges und das Heulen der Stürme lauter als das Jauchzen der Menschenbrust. Wir mögen im Stande sein, uns die Entstehung des Regens und Thaues, des Gewitters und Donners zu erklären; und doch, für den grössern Theil der Menschheit sind diese Dinge, wenn es nicht blosse Namen sind, noch immer das, was sie für Homer waren, nur vielleicht weniger schön, weniger poetisch, weniger wirklich und lebendig.

So viel in Betreff jener eigenthümlichen Schwierigkeit, die der menschliche Geist findet, wenn er von collectiven oder abstracten Vorstellungen spricht, -- eine Schwierigkeit, die, wie wir sehen werden, viele dunkle Punkte der Mythologie erklären wird.

Wir haben nun einen ähnlichen Zug der alten Sprachen zu betrachten — die Hülfszeitwörter. Sie nehmen unter den Zeitwörtern dieselbe Stellung ein wie die abstracten Nomina unter den Substantiven. Sie sind von späterer Entstehung und hatten ursprünglich alle einen materiellen und bedeutungsvolleren Charakter. Unsere Hülszeitwörter mussten eine lange Reihe von Wechselfällen passiren, ehe sie bei der leblosen Form anlangten, die ihnen für die Zwecke unserer abstracten Prosa so wohl steht. Habere, das jetzt in allen romanischen Sprachen einfach zur Bezeichnung eines Tempus der Vergangenheit gebraucht wird (j'ai aimé, ich habe geliebt), war ursprünglich festhalten, zurückhalten, wie man aus der Ableitung habenae, die Zügel, ersehen kann. So wird tenere, halten, im Spanischen ein Hülfszeitwort, das fast in derselben Weise wie habere gebraucht werden kann. Das griech ἔχω ist das skt. sah, und bedeutet ursprünglich stark sein, fähig sein oder können. Das lat. fui, ich bin gewesen, ich war, das

skt. bhû, sein, entspricht dem griech. φύω, und zeigt daselbst noch eine ursprüngliche sinnliche Bedeutung des Wachsens oder Aufziehens. As, das Wurzelelement des skt. as-mi, griech. ἐμ-μί, lith. as-mi, ich bin, hatte wahrscheinlich die Bedeutung athmen, wenn man das skt. as-u richtig auf jene Wurzel zurückführt. Stare, stehen, sinkt in den romanischen Dialekten zu einem reinen Hülfszeitworte herab, wie in j' ai été, ich bin gewesen, d. h. habeo statum, ich habe gestanden; j'ai été convaincu, ich habe gestanden überzeugt; die phonetische Wandlung von statum in été wird durch den Uebergang von status in état bezeugt. Das deutsche werden, das zur Bildung der Futura und Passiva gebraucht wird, das goth. varth, deutet auf skt. vrit, lat. verto zurück. Das englische will ferner, in he will go, hat seine wurzelhafte Bedeutung des Wollens verloren; und shall, das in demselben Tempus gebraucht wird, I shall go, verräth selbst dem Etymologen schwerlich seine ursprungliche Bedeutung gesetzlicher und moralischer Verpflichtung. Schuld bezeichnet indess im Deutschen das, was man Jemand zu zahlen verpflichtet ist, und daneben Sünde, und soll hat hier noch nicht eine rein zeitliche Bedeutung angenommen, obgleich sich die erste Spur davon schon in den Namen der drei deutschen Parzen wahrnehmen lässt. Sie heissen Vurdh, Verdhandi und Skuld, — Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft[37] Was aber konnte der ursprüngliche Begriff eines Zeitwortes sein, das selbst in seiner frühesten Anwendung bereits die abstracte Bedeutung moralischer Pflicht oder rechtlicher Verpflichtung hat? Wo konnte die Sprache, die ihre nominalen und verbalen Schätze nur aus der körperlichen Welt ziehen kann, etwas finden, das der abstracten Vorstellung »er soll bezahlen«, »er sollte nachgeben« entsprach? Grimm, der sich bestrebt hat, der deutschen Sprache in ihre geheimsten Schlupfwinkel zu folgen, schlägt eine Erklärung dieses Zeitwortes vor, die ernstliche Berücksichtigung verdient, wie seltsam und unglaublich sie auch auf den ersten Blick erscheinen mag.

Soll engl. shall, und sein Praeteritum sollte (should) haben im Gothischen folgende Formen.

Praesens.	Praeteritum.
Skal	Skulda
Skalt	Skuldês
Skal	Skulda
Skulum	Skuldedum
Skuluth	Skuldeduth
Skulun	Skuldedun.

Dies Zeitwort skal nun, welches ein Praesens zu sein scheint, ist im Gothischen, wie sich nachweisen lässt, ein altes Perfect, analog griechischen Perfecten wie οἶδα, welche die Form eines Perfects mit praesentischer Bedeutung haben. Es gibt verschiedene Verba von gleichem Charakter in der deutschen Sprache, und im Englischen kann man sie erkennen an dem Mangel des *s*, der Endung der dritten Person Sing. des Praesens. Skal nun bedeutet nach Grimm »ich schulde, ich bin verpflichtet«; ursprünglich aber bedeutete es »ich habe getödtet«. Die Schuld, die vom teutonischen Gesetze hauptsächlich geahndet wurde, war die des Todtschlags, — und in vielen Fällen konnte sie durch eine Geldstrafe gesühnt werden. Daher bedeutete skal buchstäblich »ich bin schuldig«, und später, als sich dieser volle Ausdruck in eine rechtliche Phrase abgeschliffen hatte, wurden neue Ausdrücke möglich, wie »ich habe einen freien Mann, einen Leibeigenen getödtet«, i. e. »ich schulde einen freien Mann, oder einen Leibeigenen«; das heisst, »ich schulde (die Geldstrafe dafür, dass ich) einen Freien, einen Leibeigenen (todtgeschlagen habe).« In dieser Weise erklärt sich Grimm die noch spätern und unregelmässigern Ausdrücke wie »er soll zahlen«, i. e. er ist schuldig zu zahlen; »er soll gehen«, i. e. er muss gehen, und schliesslich im Englischen »I shall withdraw«, (ich werde mich zurückziehen, d. h. ich fühle mich verpflichtet, mich zurückzuziehen. Chaucer sagt ("Court of Love") »For by the Faith I shall to God.«[38]

Ein Bedeutungswechsel, wie dieser, scheint ohne Zweifel gewaltsam und wunderlich; doch werden wir uns geneigter fühlen, ihn anzunehmen, wenn wir berücksichtigen, wie beinahe jedes Wort, das wir gebrauchen, ähnliche Uebergänge enthält, sobald

wir es etymologisch analysiren und dann allmählich sein geschichtliches Wachsen verfolgen. Den allgemeinen Begriff Ding gibt das Wallachische durch lucru, das lat. lucrum, wieder. Das französische chose war ursprünglich causa (engl. cause). Sagen wir: ich bin verbunden zu zahlen, so vergessen wir, dass der Ursprung dieser Ausdrücke uns in Zeiten zurückversetzt, wo die Menschen wirklich gebunden wurden, bis sie ihre Schulden zahlten. Hoc me fallit bedeutet im Lateinischen: es trügt mich, es entgeht mir. Späterhin nahm es die Bedeutung »es ist entfernt von mir, ich bedarf seiner, ich muss es haben« an: und somit il me faut, ich muss. Ich mag (I may), ferner, ist das gothische

mag, maht, mag, magum, maguth, magun;

dessen ursprüngliche Bedeutung »ich bin stark« ist. Nun war auch dieses Verb anfangs ein Praeteritum und von einer Wurzel abgeleitet, die zeugen bedeutete, woher das gothische magus, Sohn, d. h. gezeugt, das schottische Mac, und goth. magath-s, Tochter, das englische maid, Magd.

In der mythologischen Sprache müssen wir die Abwesenheit reiner Hülfswörter gehörig in Anschlag bringen. Jedes Wort, sei es Nomen oder Verb, hatte während des mythologischen Zeitalters noch seine volle ursprüngliche Kraft. Die Wörter waren gewichtig und ungefügig. Sie sagten mehr als sie sagen sollten, und daher rührt zum grossen Theil die Fremdartigkeit mythologischer Sprache, die wir nur vermittelst einer Beobachtung des natürlichen Wachsthums der Rede verstehen können. Wo wir sagen, »die Sonne folgt der Morgenröthe«, da konnten die alten Dichter nur sagen und denken, dass die Sonne die Morgenröthe liebe und umarme. Was für uns ein Sonnenuntergang ist, war für sie das Altern, Abnehmen oder Sterben der Sonne. Unser Sonnenaufgang war für sie der Augenblick, wo die Nacht einem prächtigen Kinde das Leben gab; und im Frühlinge sahen sie wirklich, wie die Sonne oder der Himmel die Erde umarmte in feuriger Gluth und Schätze in ihren Schooss ausschüttete. Im Hesiod gibt es viele Mythen später Entstehung, wo wir nur ein volles Verb durch ein Hülfsverb zu ersetzen brauchen, um die mythische

Sprache in logische Sprache zu verwandeln. Hesiod nennt Nyx (Nacht) die Mutter des Moros (Geschick) und der dunkeln Kêr (Verderben); des Thanatos (Tod), Hypnos (Schlaf) und des Geschlechtes der Oneiroi (Träume). Und diese ihre Nachkommenschaft soll sie geboren haben ohne einen Vater. Sie wird ferner genannt Mutter des Mômos (Tadels) und des kummervollen Oizys (Weh) und der Hesperiden (Abendsterne), welche die schönen goldnen Aepfel jenseit des weitberühmten Okeanos und die fruchttragenden Bäume bewachen. Auch gebar sie Nemesis (Rache) und Apatê (Betrug) und Philotes (Lust) und den verderblichen Geras (Alter) und den willensstarken Eris (Hader). Lasst uns nun unsere modernen Ausdrücke anwenden, wie »die Sterne werden sichtbar, wenn die Nacht herankommt«, »wir schlafen«, »wir träumen«, »wir sterben«, »wir sind gefährdet des Nachts«, »nächtliche Gelage führen zu Streit, ärgerlichen Zwistigkeiten und Weh«, »viele Nächte bringen das Alter und am Ende den Tod herbei«, »eine böse That, anfangs vom Dunkel der Nacht verdeckt, wird am Ende vom Tage enthüllt«, »die Nacht selbst wird sich an dem Verbrecher rächen«, und wir haben die Sprache Hesiods, — eine Sprache, die zum grossen Theil den Leuten, die er anredete, verständlich war, — in unsere moderne Form des Denkens und Sprechens übertragen[39]. Alles dies ist schwerlich schon mythologische Sprache; es ist vielmehr eine poetische und sprichwörtliche Ausdrucksweise, die allen Dichtern, modernen sowohl wie alten, geläufig ist und häufig in der Sprache gemeiner Leute sich findet.

Uranos wird in Hesiods Sprache als ein Name für den Himmel gebraucht; er wurde geschaffen oder geboren, »auf dass er ein sicherer Hort für die seligen Götter sei«[40]. Es heisst an zwei Stellen, dass Uranos alles bedeckt (v. 127), und dass er, wenn er die Nacht herbringt, überall ausgestreckt liegt, die Erde umarmend. Dies klingt beinahe, wie wenn die griechische Mythe noch eine Erinnerung an die etymologische Kraft des Uranos bewahrt hätte. Denn Uranos ist das sanskritische Varu*n*a, welches von einer Wurzel VAR, bedecken, abgeleitet ist; und Varu*n*a ist im Veda auch ein Name für das Himmelsgewölbe, besonders

aber in Verbindung mit der Nacht und im Gegensatz zu Mitra, dem Tage. Auf alle Fälle behielt der Name Uranos bei den Griechen etwas von seiner ursprünglichen Bedeutung, was bei Namen wie Apollo oder Dionysos nicht der Fall war; und wenn wir sehen, dass er *ἀστερόεις*, der gestirnte Himmel, genannt wird, so können wir schwerlich mit Grote glauben, dass für die Griechen »Uranos, Nyx, Hypnos und Oneiros (Himmel, Nacht, Schlaf und Traum) Personen waren, ganz ebenso wie Zeus und Apollo«. Wir brauchen nur einige Zeilen im Hesiod weiterzulesen, und wir sehen, dass die Nachkommenschaft der Gaea, wovon Uranos der Erstgeborene ist, noch nicht ganz jene mythologische Personificirung der Krystallisirung erreicht hat, welche die meisten der olympischen Götter in ihrem ursprünglichen Charakter so schwer erkennbar und zweifelhaft macht. Der Dichter hat die Musen in der Einleitung befragt, wie die Götter und die Erde zuerst geboren seien, und die Ströme und die unendliche See, und die lichten Sterne und der weite Himmel droben (*οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν*). Das ganze Gedicht, die Theogonie, ist eine Antwort auf diese Frage; und wir können daher kaum zweifeln, dass die Griechen in einigen der nachfolgenden Namen einfach poetische Auffassungen realer Gegenstände, wie der Erde, der Flüsse und Berge, sahen. Uranos, der erste Spross der Gaea, wird später zur Gottheit erhoben, — mit menschlichen Regungen und Attributen belegt; aber gerade der nächstfolgende Sprössling der Gaea, *Οὔρεα μακρά,* die grossen Gebirge, werden selbst in der Sprache als neutral dargestellt, und können daher schwerlich Anspruch darauf machen, als Personen gleich Zeus und Apollo betrachtet zu werden.

Grote geht zu weit, wenn er auf der rein buchstäblichen Bedeutung der gesammten griechischen Mythologie besteht. Einige mythologische Redefiguren erhielten sich in der griechischen Sprache bis zu einer sehr späten Zeit, und wurden vollkommen verstanden, — das heisst, sie verlangten so wenig eine Erklärung, wie unsere Ausdrücke »die Sonne geht unter« oder »die Sonne geht auf«. Grote sieht sich gezwungen, dies zuzugeben; er lehnt es aber ab, irgend welche Schlüsse daraus zu ziehen. »Obwohl«,

sagt er, »einige der diesen Personen beigelegten Attribute und Handlungen oft allegorisch erklärbar sind, so sind es doch die ganze Reihe und das ganze System niemals; der Theoretiker, welcher diesen Weg der Erklärung einschlägt, findet, dass ihm nach einem oder zwei einfachen und naheliegenden Schritten der Pfad nicht mehr offen ist, und sieht sich genöthigt, sich durch willkürliche Künsteleien und Conjecturen einen Weg zu bahnen«. Hier also lässt Grote das, was er Allegorie nennt, als einen Bestandtheil der Mythologie zu; indess macht er keinen weitern Gebrauch davon und gibt die gesammte Mythologie auf als ein Räthsel, das nicht gelöst werden kann noch darf, als etwas Irrationelles, — als ein Vergangenes, das nie gegenwärtig gewesen — und lehnt selbst den Versuch einer theilweisen Erklärung dieses wichtigen Problems in der Geschichte des griechischen Geistes ab. *Πλέον ἥμισυ παντός*. Ein solcher Mangel wissenschaftlichen Muthes würde vielen Systemen ein Ende gemacht haben, die seitdem zur Vollständigkeit herangewachsen sind, die aber anfangs die zaghaftesten und unsichersten Schritte zu thun hatten. In palaeontologischen Wissenschaften müssen wir lernen, viele Dinge nicht zu wissen; und was Suetonius vom Grammatiker sagt, »boni grammatici est nonnulla etiam nescire«, findet in ganz besonderem Masse seine Anwendung auf die Mythologen. Vergeblich ist der Versuch, das Geheimniss eines jeden Namens zu lösen; und Keiner hat dies mit grösserer Bescheidenheit ausgedrückt als der, welcher die dauerndste Grundlage zur vergleichenden Mythologie gelegt hat. Grimm sagt unverhohlen in der Einleitung zu seiner »Deutschen Mythologie«: »Ich will deuten, was ich kann; aber ich kann lange nicht alles deuten, was ich will«.

Otfried Müller hat aber sicherlich einen Pfad in das Labyrinth griechischer Mythologie geöffnet, den ein so bedeutender und geistreicher Gelehrter wie Grote hätte verfolgen oder zum wenigsten als recht oder als irrig hätte nachweisen sollen. Wie spät die mythologische Sprache bei den Griechen im Schwange war, hat O. Müller (p. 65) an der Mythe von Kyrene gezeigt. Die griechische Stadt Kyrene in Libyen wurde ungefähr Olymp. 37 gegründet; das regierende Geschlecht leitete seine Abkunft von

den Minyern her, die hauptsächlich in Iolkos im südlichen Thessalien regierten; die Colonie verdankte ihre Gründung dem Orakel des Pythischen Apollo. Daher die Mythe: »Die heldenmüthige Maid Kyrene, welche in Thessalien lebte, wird von Apollo geliebt und nach Libyen entführt«; während wir in moderner Sprache sagen würden: »Die Stadt Kyrene in Thessalien sandte eine Colonie nach Libyen unter den Auspicien des Apollo«. Viele andere Beispiele könnte man anführen, wo die blosse Substituirung eines mehr thatsächlichen Verbs eine Mythe sofort ihres wunderbaren Aussehens entkleidet[41].

Kaunos wird der Sohn des Miletos genannt, d. h. kretische Colonisten aus Milet hatten die Stadt Kaunos in Libyen gegründet. Ferner sagt die Mythe, dass Kaunos von Milet nach Lycien floh, und dass seine Schwester Byblos aus Kummer über den Verlust ihres Bruders in eine Quelle verwandelt wurde. Hier wurde Milet in Ionien, das man besser kannte als Milet auf Kreta, irrthümlich hereingezogen, da Byblos einfach ein kleiner Fluss nahe bei dem ionischen Milet war[42]. Pausanias ferner erzählt uns als geschichtlich wahr, dass Miletos, ein schöner Knabe, von Kreta nach Ionien floh, um der Eifersucht des Minos zu entgehen; die Thatsache aber war, dass Milet in Ionien eine Colonie von Milet auf Kreta, und dass Minos der berühmteste König dieser Insel war. Marpessa wird ferner die Tochter des Euenos genannt, und eine Mythe stellt ihre Entführung durch Idas dar, — Idas aber war der Name eines berühmten Helden der Stadt Marpessa. Die Thatsache, welche die Mythe enthält und andere Zeugnisse bekräftigen, ist, dass Colonisten vom Fluss Euenos aufbrachen und Marpessa in Messina gründeten. Und hier wiederum fügt die Sage hinzu, dass Euenos nach vergeblichen Versuchen, seine Tochter dem Idas wieder abzunehmen, aus Kummer, gleich Byblis, der Schwester des Miletos, in einen Fluss verwandelt wurde.

Wenn die Hellenen sich selbst *αὐτόχϑονες* nennen, so bilden wir uns ein, wir verständen, was dieser Ausdruck sagen will. Wenn wir indess erfahren, dass *πυῤῥά*, die Rothe, der älteste Name Thessaliens, und dass Hellen der Sohn der Pyrrha war, so würde Grote sagen, dass wir hier mit einer Mythe zu thun haben,

und dass wenigstens die Griechen niemals zweifelten, dass es wirklich ein Individuum, namens Pyrrha, und ein anderes, namens Hellen, gegeben habe. Das mag nun wahr sein in Bezug auf die späteren Griechen, wie Homer und Hesiod; war es aber so — konnte es so gewesen sein von Anfang? Sprache ist allzeit Sprache, sie bedeutet immer ursprünglich etwas, und derjenige, wer es auch immer sei, welcher zuerst, anstatt die Hellenen »dem Erdboden Entsprossene« zu nennen, von Pyrrha, der Mutter des Hellen, sprach, musste damit etwas Verständliches und Vernünftiges sagen wollen; er konnte damit nicht einen seiner Freunde, den er unter dem Namen Hellen kannte, und eine alte Dame, namens Rothe, gemeint haben; er wollte damit sagen, was wir sagen wollen, wenn wir von Italien als der Mutter der Kunst, oder von Britannien als der Mutter Amerikas sprechen.

Selbst lange nach jenen Zeiten, von denen O. Müller spricht, finden wir, dass es unter Dichtern und Philosophen Mode war, »mythologisch zu sprechen«. Pausanias beklagt sich über diejenigen, welche alles genealogisiren wollen und Pythis zum Sohne des Delphos machen. Die Geschichte vom Eros im »Phaedros« wird eine Mythe genannt (*μῦθος*, 254 D; *λόγος* 257 B); doch sagt Sokrates ironisch, »es sei eine von denen, die man glauben könnte oder nicht« (*τούτοις δὴ ἔξεστι μὲν πείθεσθαι, ἔξεστι δὲ μή*). Wenn er ferner die Geschichte vom aegyptischen Gotte Theuth erzählt, so nennt er sie »eine Ueberlieferung der Vorzeit« (*ἀκοήν γ᾽ ἔχω λέγειν τῶν προτέρων*), Phaedros aber weiss sofort, dass es eine von Sokrates' eigner Erfindung ist, und sagt zu ihm: »Sokrates, leicht machst du dir aegyptische oder irgend welche andere Geschichten« (*λόγοι*). Wenn Pindar Apophasis die Tochter des Epimetheus nennt, so verstand jeder Grieche diese mythologische Sprache ebenso gut, wie wenn er gesagt hätte: »Nachgedanken führen zu einer Entschuldigung«[43]. Ja, selbst wenn im Homer von den lahmen Litae (Gebete) gesagt wird, dass sie der Atê (Unheil) folgen und sie zu beschwichtigen suchen, so verstand ein Grieche diese Sprache ebenso gut wie wir, wenn wir im Deutschen sagen: »Der Weg zur Hölle ist mit guten Vorsätzen gepflastert«.

Wenn die Gebete Töchter des Zeus genannt werden, so sind

wir kaum schon im Bereiche reiner Mythologie. Denn Zeus war für die Griechen der Beschützer der Flehenden, *Ζεὺς ἱκετήσιος*, — und die Gebete heissen daher seine Töchter, wie wir die Freiheit die Tochter Englands, oder das Gebet den Spross der Seele nennen könnten.

Alle diese Redensarten sind vielleicht mythisch, aber noch keine Mythen. Der wesentliche Charakter einer Mythe ist der, dass sie in der gesprochenen Sprache nicht mehr verständlich sein darf. Der plastische Charakter der alten Sprache, den wir in der Bildung von Haupt- und Zeitwörtern ausfindig gemacht haben, genügt nicht, um zu erklären, wie eine Sage ihre Bedeutung, ihr Leben und Bewusstsein verlieren konnte. Bringen wir auch die Schwierigkeit, abstracte Nomina und abstracte Verba zu bilden, gehörig in Anschlag, wir würden uns dennoch bei den Völkern des Alterthums eben nur die Entstehung von allegorischer Dichtung erklären können; die Mythologie würde noch immer ein Räthsel bleiben. Da müssen wir denn einen anderen mächtigen Bestandtheil in der Bildung der alten Sprache zu Hülfe rufen, für den wir keinen bessern Namen finden als Polyonymie und Synonymie[44]. Die meisten Nomina waren ursprünglich, wie wir oben gesehen haben, Appellativa oder Praedicate, welche dasjenige Attribut eines Gegenstandes bezeichneten, das zur Zeit das am meisten charakteristische zu sein schien. Da aber die meisten Gegenstände mehr als ein Attribut haben, und da von verschiedenen Gesichtspunkten aus das eine oder das andere derselben zur Bildung des Namens geeigneter scheinen konnte, so geschah es nothwendigerweise, dass die meisten Gegenstände während der ersten Sprachperiode mehr als einen Namen hatten. Im Laufe der Zeit wurden diese Namen zum grossen Theil überflüssig und in Dialekten, die eine Literatur besassen, durch einen bestimmten Namen ersetzt, den man den Eigennamen solcher Gegenstände nennen könnte. Je älter eine Sprache ist, desto reicher ist sie an Synonymen.

Synonyma ferner, wenn beständig in Gebrauch, müssen naturgemäss zu einer Anzahl von Homonymen Anlass geben. Wenn wir die Sonne bei fünfzig Namen nennen können, die ver-

schiedene Eigenschaften ausdrücken, so werden einige dieser Namen auch auf andere Gegenstände, die zufälligerweise die nämlichen Eigenschaften besitzen, anwendbar sein. Diese verschiedenen Gegenstände würden dann bei demselben Namen genannt werden, sie würden Homonyma werden.

Im Veda heisst die Erde urvî (die Weite), p*ri*thvî (die Breite), mahî (die Grosse), und viele andere Namen, von denen im Nigha*nt*u 21 erwähnt werden. Diese 21 Wörter würden Synonyma sein. Nun wird aber urvî (weit) nicht bloss als ein Name der Erde gebraucht, sondern es bezeichnet auch einen Fluss. P*ri*thvî (breit) bezeichnet nicht nur die Erde, sondern auch den Himmel und die Morgendämmerung. Mahî (gross, stark) wird für Kuh und Rede sowohl, als für Erde gebraucht. Erde, Fluss, Himmel, Morgendämmerung, Kuh und Rede werden somit Homonyma. Alle diese Namen sind gleichwohl einfach und verständlich. Die meisten dieser alten Wörter aber, die von der Sprache beim ersten Ausbruche jugendlicher Dichtung ausgeworfen wurden, sind auf kühne Metaphern basirt. Waren einmal diese Metaphern vergessen, oder war einmal der Sinn der Wurzeln, von denen die Wörter sich ableiteten, getrübt und verändert, so mussten natürlicherweise viele von diesen Wörtern ihre wurzelhafte wie auch ihre poetische Bedeutung verlieren. Sie mussten zu blossen Namen werden, die in der Sprache einer Familie weitergegeben wurden, vielleicht dem Grossvater geläufig, dem Vater verständlich, dem Sohne aber fremd und vom Enkel missverstanden. Ein solches Missverständniss kann auf mancherlei Weise entstehen. Entweder hat man die wurzelhafte Bedeutung eines Wortes vergessen, und was ursprünglich ein Gattungswort oder ein Name, im etymologischen Sinne des Wortes, war, (nomen steht für gnomen, »quo gnoscimus res«, wie natus für gnatus), sank zu einem blossen Laute — zu einem Namen in der modernen Bedeutung des Wortes herab. So wurde ζεύς, ursprünglich ein Name des Himmels, wie das sanskritische dyaús, allmälig ein Eigenname, der seine Appellativ-Bedeutung nur in einigen wenigen sprüchwörtlichen Ausdrücken, wie *Ζεὺς ὕει*, oder »sub Jove frigido« verrieth.

Häufig geschah es, dass man, nachdem die wahre etymologische Bedeutung eines Wortes in Vergessenheit gerathen war, mittelst einer Art etymologischen Instincts, der auch den modernen Sprachen nicht abgeht, eine neue Bedeutung mit demselben verband. So verwandelte sich *Λυκηγενής*, der Lichtgeborene — Apollo, in einen Sohn der Lykia; und *Δήλιος*, der Helle, gab Anlass zu der Mythe von der Geburt des Apollo auf Delos.

Wo es ferner zwei Namen für denselben Gegenstand gab, da pflegten den zwei Namen zwei Personen zu entspringen, und da man dieselben Geschichten von jedem der beiden erzählen konnte, so pflegte man sie naturgemäss als Brüder oder Schwestern, als Vater oder Mutter und Kind darzustellen. So finden wir Selene, den Mond, der Mene, dem Monde, zur Seite; Helios (Sûrya), Sonne, neben Phoebos (Bhava [?], eine andere Form für Rudra); und in den meisten der griechischen Heroen können wir vermenschlichte Gestalten griechischer Götter entdecken, unter Namen, die in vielen Fällen Epitheta ihrer göttlichen Urbilder waren. Noch häufiger ereignete es sich, dass Adjective, die sich mit einem auf einen bestimmten Gegenstand angewandten Worte verbanden, mit demselben Worte gebraucht wurden, auch wenn es auf einen andern Gegenstand angewendet wurde. Was man vom Meere sagte, das sagte man auch vom Himmel, und hatte man einmal die Sonne einen Löwen oder Wolf genannt, so wurde sie bald mit Klauen und einer Mähne versehen, selbst da, wo die thierische Metapher in Vergessenheit gekommen war. So konnte man die Sonne mit ihren goldenen Strahlen »goldhandig« nennen, indem Hand durch dasselbe Wort wie Strahl bezeichnet wurde. Wenn nun aber dasselbe Epitheton auf Apollo oder Indra angewendet wurde, so entstand leicht eine Mythe, worin erzählt wird, dass der Sonnenheld seine Hand verlor und dieselbe durch eine goldene Hand ersetzt wurde, wie dies sowohl in der deutschen, als in der indischen Mythologie geschieht.

Hier haben wir einige der Schlüssel zur Mythologie; die Art und Weise aber, sie zu handhaben, kann man nur von der vergleichenden Sprachwissenschaft lernen. Wie man im Französischen die wurzelhafte Bedeutung vieler Wörter nur durch eine Verglei-

chung mit ihren entsprechenden Formen im Italienischen, Spanischen oder Provençalischen zu finden vermag, so würde es unmöglich sein, den Ursprung vieler griechischen Wörter zu entdecken, ohne sie mit ihren mehr oder weniger verderbten Verwandten im Deutschen, Lateinischen, Slavischen und im Sanskrit zusammenzuhalten. Unglücklicherweise haben wir in diesem alten Sprachenkreise nichts, das dem Lateinischen entspräche, mit dessen Hülfe wir die mehr oder weniger ursprüngliche Form eines Wortes im Französischen, Italienischen und Spanischen prüfen können. Das Sanskrit ist nicht die Mutter des Lateinischen und Griechischen, wie das Latein die Mutter des Französischen und Italienischen ist. Aber wenn auch das Sanskrit nur eine von vielen Schwestern ist, so ist es doch ohne allen Zweifel die älteste, insofern es seine Wörter in einem der Urform derselben am nächsten stehenden Zustande bewahrt; und gelingt es uns einmal, ein griechisches oder lateinisches Wort auf seine entsprechende Form im Sanskrit zurückzuführen, so sind wir gewöhnlich im Stande, uns seine Bildung zu erklären und seine wurzelhafte Bedeutung festzustellen. Was wüssten wir von der ursprünglichen Bedeutung von πατήρ, μήτηρ und θυγάτηρ [45], wenn wir auf die Kenntniss einer einzigen Sprache, z. B. des Griechischen, beschränkt wären? Sobald wir aber diese Wörter auf das Sanskrit zurückführen, so tritt ihre ursprüngliche Bedeutung klar zu Tage. O. Müller war einer der ersten, der sah und anerkannte, dass die klassische Philologie alle etymologische Forschung der Sprachwissenschaft überlassen müsse, und dass der Ursprung griechischer Wörter durch blosse Bezugnahme auf das Griechische nicht festgestellt werden könne. Dies findet in ganz besonderem Masze auf mythologische Namen Anwendung. Um mythologisch zu werden, war es nothwendig, dass die Wurzelbedeutung gewisser Namen sich verdunkelte und in der betreffenden Sprache in Vergessenheit kam. Daher ist das, was in einer Sprache mythologisch ist, in einer andern häufig natürlich und verständlich. Wir sagen: »die Sonne geht unter«; unsere eigene teutonische Mythologie aber gibt der Sonne einen Thron, worauf sie sitzt, sowie die Eos im Griechischen χρυσόθρονος heisst, oder wie das moderne Griechisch

von der untergehenden Sonne sagt: ἥλιος βασιλεύει. Wir haben vielleicht Zweifel in Betreff der Hekate, verstehen aber sofort Ἕκατος und Ἑκατηβόλος. Wir mögen Bedenken tragen in Betreff der Lucina, verstehen aber augenblicklich das lateinische Luna, eine blosse Zusammenziehung aus Lucna (oder louxna)[46].

Was man gewöhnlich indische Mythologie nennt, ist für vergleichende Zwecke von keinem oder geringem Werthe. Die Geschichten von Siva, Vish*n*u, Mahâdeva, Pârvatî, Kâlî, K*r*ish*n*a u. s. w., sind von später Entstehung, auf indischem Boden erwachsen und voll wilder und phantastischer Vorstellungen. Während aber diese späte Mythologie der Purâ*n*as und selbst der epischen Dichtungen dem vergleichenden Mythologen keinen Beistand leistet, so hat uns dagegen der Veda eine ganze Welt uranfänglicher, natürlicher und verständlicher Mythologie bewahrt. Die Mythologie des Veda ist für den vergleichenden Mythologen das, was das Sanskrit für die vergleichende Grammatik gewesen ist. Glücklicherweise gibt es im Veda kein System der Religion oder Mythologie. Namen werden in einer Hymne als Gattungswörter, in einer andern als Götternamen gebraucht. Derselbe Gott wird zuweilen als der höchste, zuweilen mit andern auf gleicher Stufe stehend, zuweilen als untergeordnet dargestellt. Die ganze Natur dieser sogenannten Götter ist noch durchsichtig, ihre erste Auffassung in vielen Fällen klar ersichtlich. Da gibt es noch keine Genealogien, noch keine festen Ehen unter den Göttern und Göttinnen. Der Vater ist zuweilen der Sohn, der Bruder der Gatte, und sie, die in der einen Hymne die Mutter ist, ist in einer andern das Weib. Wie die Auffassung des Dichters wechselte, so wechselte die Natur dieser Götter. Nirgends fühlt man den weiten Abstand der alten Dichtungen Indiens von der ältesten Literatur Griechenlands deutlicher, als wenn man die wachsenden Mythen des Veda mit den ausgewachsenen und verfallenen Mythen vergleicht, auf die Homers Gedichte sich gründen. Der Veda ist die wahre Theogonie der arischen Stämme, während die des Hesiod eine verzerrte Caricatur des Originalgemäldes ist. Wenn wir wissen wollen, wohin der menschliche Geist, obwohl er mit dem natürlichen Bewusstsein einer göttlichen Kraft begabt ist, durch die unwider-

stehliche Gewalt der Sprache, in ihrer Anwendung auf übernatürliche und abstracte Ideen, nothwendigerweise und unvermeidlich getrieben wird, so müssen wir den Veda lesen; und wenn wir den Hindus sagen wollen, was sie anbeten — blosse Namen von Naturphänomenen, die allmählich verdunkelt, personificirt und vergöttert wurden — so müssen wir sie den Veda lesen lassen. Es war ein Missgriff der ersten Kirchenväter, die heidnischen Götter[47] als Dämonen oder böse Geister zu behandeln, und wir müssen uns in Acht nehmen, dass wir nicht denselben Irrthum in Betreff der indischen Götter begehen. Ihre Götter haben kein grösseres Recht auf irgend welche wesenhafte Existenz, als Eos oder Hemera, — als Nyx oder Apatê. Sie sind Masken ohne Schauspieler, — die Schöpfungen des Menschen, nicht seine Schöpfer; sie sind nomina, nicht numina; wesenlose Namen, nicht namenlose Wesen.

Ohne Zweifel gelingt es in einigen Fällen, dass eine griechische, eine lateinische, oder eine teutonische Sage aus den Hülfsquellen, die jede dieser Sprachen noch jetzt besitzt, erklärt werden kann, wie wir im Griechischen viele Wörter ohne Bezugnahme auf das Sanskrit oder das Gothische etymologisch erklären können. Wir beginnen mit einigen dieser Mythen und gehen danach zu den schwierigeren über, die aus entfernteren Gegenden ihr Licht erhalten müssen, sei es nun von den schneeigen Felsen Islands und den Gesängen der Edda, oder von den Ufern der »Sieben Ströme« und den Hymnen des Veda.

Die reiche Phantasie, die schnelle Auffassung, die geistige Lebhaftigkeit und stets wechselnde Laune des griechischen Volkes machen es uns leicht verständlich, warum nach der Trennung des arischen Stammes keine der Sprachen reicher, keine der Mythologien mannigfaltiger war, als die der Griechen. Wörter wurden mit wunderbarer Leichtigkeit geschaffen und wurden wieder vergessen mit jener Sorglosigkeit, welche das Bewusstsein unerschöpflicher Kraft genialen Menschen verleiht. Die Schöpfung eines jeden Wortes war ursprünglich ein Gedicht, das eine kühne Metapher oder eine lichte Vorstellung verkörperte. Wenn aber diese Wörter von der Ueberlieferung aufgenommen waren und in

der Sprache einer Familie, einer Stadt, eines Stammes, in den Dialekten oder in der nationalen Sprache Griechenlands fortlebten, so vergassen sie, gleich der volksthümlichen Dichtung Griechenlands, gar bald den Vater, der ihnen das Leben gegeben hatte, oder den Dichter, dem sie ihr Dasein verdankten. Ihre genealogische Abkunft und ihr angeborner Charakter waren den Griechen selbst unbekannt, und ihre etymologische Bedeutung würde des scharfsinnigsten Alterthumsforschers gespottet haben. Indess kümmerten sich die Griechen so wenig um die etymologische Individualität ihrer Wörter, als darum, den Namen jedes Barden zu wissen, der zuerst die Aristeia des Menelaos oder des Diomedes besungen hatte. Ein Homer war hinreichend, ihre Neugier zu befriedigen, und irgend eine Etymologie, die auch nur einen Theil der Bedeutung eines Wortes erklärte, war willkommen, keine historischen Bedenken durften scharfsinnigen Conjecturen Eintrag thun. Man weiss, wie Sokrates in der Hitze des Augenblicks Eros in einen beflügelten Gott verwandelt; aber Homer hat seine Etymologien ganz ebenso bei der Hand, und sie sind bedeutend, wenigstens insofern, als sie beweisen, dass man die wirkliche Etymologie der Götternamen lange vor Homer vergessen hatte.

Wir vermögen am besten in die ursprüngliche Bedeutung einer griechischen Mythe einzudringen, wenn sich die Namen einiger darin auftretender Personen im Griechischen verständlich erhalten haben. Wo wir Namen wie Eos, Selene, Helios oder Herse finden, da besitzen wir Wörter, die ihre eigne Geschichte erzählen, und wir haben ein *ποῦ στῶ* für den Rest der Mythe. Nehmen wir die schöne Mythe von Selene und Endymion. Endymion ist der Sohn des Zeus und der Kalyke; aber er ist auch der Sohn des Aëthlios, Königs von Elis, der selbst ein Sohn des Zeus genannt wird, und dessen Nachfolger, als König von Elis, Endymion gewesen sein soll. Dies localisirt unsere Mythe und zeigt wenigstens, dass Elis ihre Geburtsstätte ist, und dass nach griechischer Sitte das regierende Geschlecht von Elis seinen Ursprung von Zeus herleitete. Dieselbe Sitte herrschte in Indien, und ihr verdankten zwei grosse Königsfamilien des alten Indiens ihren

Ursprung, das sogenannte Geschlecht der Sonne und das Geschlecht des Mondes; und Purûravas, von dem in Kurzem mehr, sagt von sich selbst:

> Der grosse König des Tages
> Und der Monarch der Nacht sind meine Ahnen;
> Ihr Enkel ich . .

So mag es denn wohl einen König von Elis Aëthlios, gegeben haben, und er mochte wohl einen Sohn Endymion sein eigen nennen; was aber die Mythe vom Endymion erzählt, konnte dem König von Elis nicht begegnet sein Die Mythe versetzt Endymion nach Karien, auf den Berg Latmos, da Selene den schönen Schläfer in der latmischen Höhle erblickte, ihn liebte und verlor. In Betreff der Bedeutung von Selene kann nun kein Zweifel walten; hätte aber auch die Tradition nur ihren andern Namen, Asterodia, bewahrt, so hätten wir dies Synonym als Mond, als »Wanderer unter den Sternen«, übersetzen müssen. Wer aber ist Endymion? Es ist einer der vielen Namen der Sonne, jedoch mit specieller Rücksicht auf die untergehende oder sterbende Sonne. Es ist abgeleitet von ἐν-δύω, einem Verbum, das im klassischen Griechisch niemals für untergehen gebraucht wird, da das einfache Verb δύω der technische Ausdruck zur Bezeichnung des Sonnenuntergangs geworden war. Δυσμαὶ ἡλίου, der Untergang der Sonne, ist der Gegensatz von ἀνατολαί, Aufgang. Die Bedeutung von δύω ist nun ursprünglich untertauchen; und Ausdrücke wie ἠέλιος δ᾽ ἄρ᾽ ἔδυ, die Sonne tauchte unter, setzen eine frühere Vorstellung ἔδυ πόντον, sie tauchte in das Meer, voraus. So sagt Thetis zu ihren Gefährtinnen, Il. XVIII. 140

> Ὑμεῖς μὲν νῦν δῦτε θαλάσσης εὐρέα κόλπον,
> »Ihr nun taucht in den weiten Schooss des Meeres hinunter«.

Andere Dialekte, besonders die am Meere wohnender Völker, haben denselben Ausdruck. Im Lateinischen finden wir[46]: »Cur m e r g a t seras aequore flammas«. Im Altnordischen; »Sôl gengr i aegi«. Slavische Völker stellen die Sonne als eine Frau dar, die

abends in ihr Bad schreitet und morgens sich erfrischt und gereinigt erhebt; oder sie sprechen von der See als der Mutter der Sonne (des apâm napât), und von der Sonne sagen sie, dass sie am Abend ihrer Mutter in die Arme sinkt. Wir dürfen daher annehmen, dass ἐνδύω in irgend einem griechischen Dialekte in demselben Sinne gebraucht wurde, und dass sich von ἐνδύω ἔνδυμα bildete mit der Bedeutung Sonnenuntergang. Davon wurde ἐνδυμίων [49] gebildet, wie οὐρανίων von οὐρανός, und wie die meisten der griechischen Monatsnamen. Wäre ἔνδυμα der allgemein angenommene Name für Sonnenuntergang geworden, so hätte die Mythe vom Endymion nie entstehen können. Da man aber die ursprüngliche Bedeutung von Endymion vergessen hatte, so erzählte man nun, was man ursprünglich von der untergehenden Sonne erzählt hatte, von einem Namen, der, um irgend eine Bedeutung zu haben, in einen Gott oder Halbgott verwandelt werden musste. Die untergehende Sonne (Endymion) schlief einst in der latmischen Höhle, der Höhle der Nacht — Latmos kommt nämlich von derselben Wurzel wie Leto, Latona, die Nacht; — nun aber schläft er auf dem Berge Latmos in Karien. Endymion, der nach einem eintägigen Leben in ewigen Schlaf versinkt, war einst die untergehende Sonne, der Sohn des Zeus, des leuchtenden Himmels, und der Kalyke, der verhüllenden Nacht (von καλύπτω); oder, nach einer andern Sage, des Zeus und der Protogeneia, der erstgebornen Göttin, oder der Morgenröthe, die stets entweder als die Mutter, die Schwester oder das verlassene Weib des Sonnengottes dargestellt wird. Nun ist er der Sohn eines Königs von Elis, vermuthlich aus keinem andern Grunde, als weil Könige nach herkömmlicher Weise Namen von guter Vorbedeutung wählten, die mit der Sonne, dem Monde oder den Sternen im Zusammenhange standen, — in welchem Falle eine Mythe, die sich an einen Sonnennamen knüpfte, gar leicht auf ihren menschlichen Namensvetter übertragen wurde. In der alten und sprüchwörtlichen Sprache von Elis sagte man: »Selene liebt und wacht über Endymion«, anstatt: »es wird dunkel«; »Selene umarmt Endymion«, anstatt: »die Sonne geht unter, und der Mond geht auf«, »Selene küsst Endymion in den Schlaf«, an-

statt »es wird Nacht«. Diese Ausdrücke erhielten sich lange Zeit, nachdem man aufgehört hatte, ihre Bedeutung zu verstehen; und wie nun der menschliche Geist in der Regel ebenso begierig nach einem Grunde sucht, als er bereit ist, einen solchen zu erfinden, so entstand durch allgemeine Zustimmung und ohne irgend eine persönliche Anstrengung eine Geschichte, dass Endymion ein junger Bursche gewesen sein müsse, den ein Mädchen namens Selene geliebt habe; und waren die Kinder neugierig, noch mehr zu hören, so gab es jederzeit eine Grossmutter, der es Freude machte, ihnen zu erzählen, dass dieser Jüngling Endymion der Sohn der Protogeneia gewesen sei, — mit welchem Namen sie halb und halb die Morgendämmerung meinte, die der Sonne das Leben gab, oder Kalyke, die dunkle, verhüllende Nacht. Dieser Name, einmal berührt, versetzte dann viele Saiten in Schwingung; drei oder vier verschiedene Gründe konnte man dafür angeben (und alte Dichter gaben sie in der That an), warum Endymion in diesen ewigen Schlaf versank; und spielte ein volksthümlicher Dichter auf einen derselben an, so wurde es ein mythologisches Factum, das spätere Dichter wiederholten, so dass Endymion am Ende beinahe zu einem Sinnbilde wurde — nicht mehr der untergehenden Sonne, sondern eines schönen Knaben, den ein keusches Mädchen liebt, und daher ein passender Name für einen jungen Prinzen scheinen konnte. Viele Mythen sind auf diese Weise auf wirkliche Personen übertragen worden, auf Grund einer blossen Gleichartigkeit des Namens, obwohl man zugeben muss, dass uns kein einziges historisches Zeugniss dafür vorliegt, dass es je einen Fürsten von Elis, namens Endymion, gegeben habe.

So erwuchs eine Legende, anfangs ein blosses Wort, ein *μῦθος*, wahrscheinlich eins jener Wörter, deren Geltung eine rein locale ist, und die ihren Werth verlieren, wenn man sie nach entfernten Orten bringt, Wörter, die für den täglichen Austausch des Gedankens berechnet sind, ungültig im Ausland, — die man aber dennoch nicht wegwirft, sondern gern als Merkwürdigkeiten und Schmucksachen aufbewahrt, und die schliesslich, nach Verlauf vieler Jahrhunderte, vom Alterthums-

kundigen entziffert werden. Unglücklicherweise liegen uns diese Legenden nicht so vor, wie sie ursprünglich von Munde zu Munde gingen, in Dörfern oder in Bergschlössern, Legenden, wie Grimm sie in seiner Mythologie aus dem Munde gemeiner Leute in Deutschland gesammelt hat. Wir kennen sie nicht in der Form, wie sie von ältern Gliedern einer Familie erzählt wurden, die in einer ihnen halbverständlichen und ihren Kindern fremden Sprache redeten, oder wie der Dichter einer aufblühenden Stadt die Ueberlieferungen der Gegend einem volksthümlichen Gedichte einverleibte und ihnen ihre erste Form und Fortdauer verlieh. Die Stellen ausgenommen, wo Homer eine Localsage aufbewahrt hat, ist alles gleich einem System geordnet, mit der Theogonie als Beginn, der Belagerung von Troja als Mittelpunkt und der Heimkehr der Helden als Beschluss. Wie viele Theile der griechischen Mythologie aber hat Homer niemals erwähnt! Wir kommen sodann zu Hesiod — einem Moralisten und Theologen —, und wieder finden wir nur einen kleinen Abschnitt der mythologischen Sprache Griechenlands. Unsere Hauptquellen sind so die alten Chronikschreiber, welche die Mythologie als Geschichte ansahen und nur so viel davon benutzten, als ihrem Zwecke dienlich war. Und selbst diese sind uns nicht erhalten, sondern wir nehmen nur an, dass sie die Quellen bildeten, denen spätere Schriftsteller wie Apollodoros und die Scholiasten, ihre Auskunft entlehnten. Es ist daher des Mythologen erste Pflicht, diesen Knäuel zu entwirren, alles, was systematisch ist, zu entfernen und eine jede Mythe auf ihre primitive unsystematische Form zurückzuführen. Vieles, das unwesentlich ist, muss gänzlich weggeschnitten werden, und, nachdem der Rost entfernt ist, haben wir zu allererst, wie bei alten Münzen, die Localität und, wo möglich, das Alter einer jeden Mythe nach dem Charakter ihrer Bearbeitung zu bestimmen; und, wie wir alte Medaillen in goldne, silberne und kupferne ordnen, so haben wir hier auf das sorgfältigste zwischen Legenden von Göttern, Heroen und Menschen zu unterscheiden. Wenn uns nun die Entzifferung alter Namen und Legenden der griechischen oder einer anderen Mythologie gelingt, dann lernen wir, dass die Vergangenheit, die uns in der griechischen Mytho-

logie vor Augen liegt, ihre Gegenwart gehabt hat, dass es in diesen versteinerten Ueberresten Spuren organischen Denkens gibt, die einst die frische Oberfläche der griechischen Sprache ausmachten. Die Legende vom Endymion hatte ihre Gegenwart zu der Zeit, da das Volk von Elis die Sage von der Mondgöttin (oder Selene) verstand, wie sie sich erhebt unter dem Deckmantel der Nacht (oder in der latmischen Höhle), um in stiller Liebe die Schönheit der untergehenden Sonne, des Schläfers Endymion, Sohnes des Zeus, der ihm die zwiefache Gabe ewigen Schlafes und immerwährender Jugend verliehen hatte, zu schauen und zu bewundern.

Endymion ist nicht die Sonne in der göttlichen Würde des Phoibos oder Helios, sondern eine Vorstellung des Sonnengottes in seinem täglichen Laufe [50], wie er in der Frühe aus dem Mutterschoosse der Morgenröthe aufsteigt und, nach einer kurzen und glänzenden Laufbahn, des Abends untergeht, um nimmer wieder zu diesem sterblichen Leben zurückzukehren. Aehnliche Vorstellungen finden sich in den meisten Mythologien. Im Betshuana, einem afrikanischen Dialekte, wird »die Sonne geht unter« ausgedrückt durch »die Sonne stirbt« [51]. In der arischen Mythologie wird die Sonne, in diesem Lichte betrachtet, zuweilen als göttlich, doch nicht unsterblich, dargestellt; zuweilen als lebendig, doch schlafend; zuweilen als ein Sterblicher, der von einer Göttin geliebt wird, an dem aber der Makel des menschlichen Geschickes haftete. So drückte T i t h o n o s, ein Name, den man mit dem skt. d î d h â n a *h* [52], strahlend, identificirt hat, ursprünglich die Idee der Sonne in Bezug auf ihren Tages- und Jahreslauf aus. Auch er, gleich Endymion, erfreut sich nicht der vollen Unsterblichkeit des Zeus und Apolls. Endymion behält seine Jugend, ist aber zum Schlafe verurtheilt. Tithonos wird unsterblich gemacht; aber da Eos vergisst, um ewige Jugend für ihn zu bitten, so schwindet er dahin wie ein gebrechlicher alter Mann, in den Armen seines stets jungen Weibes, das ihn liebte, da er jung war, und freundlich mit ihm ist in seinem Alter. Anderweitige Ueberlieferungen, unbekümmert um Widersprüche oder bereit, sie zuweilen durch die abscheulichsten Mittel zu lösen, nennen

Tithonos den Sohn der Eos und des Kephalos, wie Endymion der Sohn der Protogeneia, der Morgenröthe, war; und gerade diese Freiheit in der Behandlung einer Mythe scheint zu beweisen, dass ein Grieche es anfangs verstand, wenn er sagte, Eos verlasse jeden Morgen das Bett des Tithonos. So lange dieser Ausdruck verständlich war, würde ich sagen, die Mythe war gegenwärtig; sie gehörte der Vergangenheit an, als man Tithonos in einen Sohn des Laomedon, Bruder des Priamos, in einen trojanischen Fürsten umgewandelt hatte. Dann wurde die Redeweise, dass Eos des Morgens sein Bett verlasse, mythisch und hatte keine andere als eine conventionelle oder traditionelle Bedeutung. Da nun Tithonos ein Fürst von Troja war, so musste sein Sohn, der äthiopische Memnon, am trojanischen Kriege Theil nehmen. Und doch, wie seltsam! — selbst da scheint die alte Mythe dem Dichter noch immer leise durch das getrübte Gedächtniss zu ziehen! — denn da Eos um ihren Sohn, den schönen Memnon, weint, werden ihre Thränen »Morgenthau« genannt. so dass man sagen darf, die Vergangenheit war selbst hier noch nicht ganz vergangen.

Da wir Kephalos als Geliebten der Eos und Vater des Tithonos erwähnt haben, so können wir hinzufügen, dass auch Kephalos, gleich Tithonos und Endymion, einer der vielen Namen der Sonne war. Kephalos war indess die aufgehende Sonne, — das Lichthaupt, — ein Ausdruck, der von der Sonne in verschiedenen Mythologien gebraucht wird.. Im Veda, wo die Sonne als Ross angeredet wird, ist das Haupt des Rosses ein Ausdruck für die aufgehende Sonne. So sagt der Dichter, Rv. I. 163. 6, »Ich erkannte im Geiste dein Selbst, da es noch ferne war, — dich, den Vogel, der unten am Himmel hervorfliegt; ich sah ein beflügeltes Haupt, einherschnaubend auf glatten und staublosen Pfaden.« Die teutonischen Völker sprechen von der Sonne als Wuotans Haupt, wie Hesiod spricht vom —

πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας;

auch nennen sie die Sonne das Antlitz ihres Gottes[53]. Im Veda ferner wird die Sonne »das Antlitz der Götter« (I. 115, 1), oder »das Antlitz der Aditi« (I. 113, 19) genannt; und es heisst, dass

die Winde das Auge der Sonne durch Regenschauer verdunkeln (V. 59, 5).

Eine ähnliche Vorstellung veranlasste die Griechen, den Namen Kephalos zu bilden; und wenn Kephalos der Sohn der Herse — des Thaues — genannt wird, so bezeichnete dieses Patronymicon in mythologischer Sprache dasselbe, was wir durch »die über thauige Felder aufgehende Sonne« ausdrücken würden. Vom Kephalos wird erzählt, dass er der Gemahl der Prokris war, dass er sie liebte, und dass sie einander treu zu sein gelobten. Aber auch Eos liebt den Kephalos; sie gesteht ihm ihre Liebe und Kephalos, der Prokris getreu, verschmäht sie. Eos, die ihre Rivalin kennt, erwidert, er möge der Prokris treu sein, bis Prokris ihr Gelübde gebrochen habe. Kephalos nimmt die Herausforderung an, nähert sich seinem Weibe in der Verkleidung eines Fremden und gewinnt ihre Liebe. Prokris entdeckt ihre Schande und flieht nach Kreta. Hier gibt ihr Diana einen Hund und einen Speer, die ihr Ziel nie verfehlen, und Prokris verkleidet sich als Jäger und kehrt zu Kephalos zurück. Während sie mit ihm jagt, bittet er sie, ihm den Hund und den Speer zu geben. Sie verspricht es ihm unter der Bedingung, dass er sie lieben wolle, und nachdem er zugesagt hat, gibt sie sich zu erkennen und wird wieder von Kephalos aufgenommen. Allein Prokris fürchtet die Reize der Eos, und während sie ihren Gatten eifersüchtig beobachtet, wird sie unabsichtlich von ihm getödtet mit dem Speere, der nie sein Ziel verfehlt.

Ehe wir diese Mythe zu erklären vermögen, die freilich mit vielen Abweichungen von griechischen und lateinischen Dichtern erzählt wird, müssen wir dieselbe zergliedern und in die Elemente zerlegen, aus denen sie besteht.

Das erste ist: »Kephalos liebt die Prokris«. Prokris müssen wir mittelst einer Verweisung auf das Sanskrit erklären, wo prush und prish sprengen bedeuten und hauptsächlich in Bezug auf Regentropfen angewandt werden. So z. B. Rv. I. 168, 8: »Die Blitze lachen auf die Erde hernieder, wann die Winde den Regen ausschütten«.

Dieselbe Wurzel hat in den teutonischen Sprachen die Be-

deutung von »Frost« angenommen; und Bopp setzt prush mit ahd. frus, frigere, gleich. Im Griechischen müssen wir auf die nämliche Wurzel πρώξ, πρωκός, Thautropfen, und ferner auch Prŏkris, Thau[54], zurückführen. Somit ist das Weib des Kephalos nichts als eine Wiederholung ihrer Mutter Herse, — Herse, seinerseits, ist von skt. vrish[55], sprengen, abgeleitet; Prokris, Thau, von einer sanskritischen Wurzel prush mit derselben Bedeutung. Der erste Theil unserer Mythe bedeutet mithin einfach: »Die Sonne küsst den Morgenthau«.

Die zweite Wendung ist: »Eos liebt den Kephalos«. Dies bedarf keiner Erklärung; es ist die alte Geschichte, die hundertmal in der arischen Mythologie wiederkehrt: »Die Morgendämmerung liebt die Sonne«.

Die dritte Wendung war: »Prokris ist treulos; ihr neuer Liebhaber indess, obwohl unter einer verschiedenen Gestalt, ist noch immer der nämliche Kephalos«. Dies können wir als eine poetische Ausdrucksweise dafür erklären, wie die Strahlen der Sonne von den Thautropfen in mannigfaltigen Farben zurückgeworfen werden, — so dass man sagen kann, Prokris wird von vielen Liebhabern geküsst; doch sind sie alle derselbe Kephalos, verkleidet, doch schliesslich wiedererkannt.

Die letzte Wendung war: »Prokris wird von Kephalos getödtet«, d. i. der Thau wird von der Sonne aufgesogen. Prokris stirbt für ihre Liebe zu Kephalos, und er muss sie tödten, darum, dass er sie liebt. Es ist die allmähliche und unvermeidliche Aufzehrung des Thaues durch die glühenden Sonnenstrahlen, die mit so grosser Wahrheit von der Sage ausgedrückt wird, wenn sie sagt: der nimmerfehlende Schaft des Kephalos wird absichtslos auf Prokris abgeschossen, da sie im Dickicht des Waldes verborgen ist[56].

Wir brauchen nur diese vier Wendungen zu vereinigen, und jeder Dichter wird uns sofort die Geschichte von der Liebe und Eifersucht des Kephalos, der Prokris und der Eos erzählen. Bedürfte es anderer Umstände zur Bestätigung der Sonnennatur des Kephalos, so können wir darauf hinweisen, wie die erste Zusammenkunft des Kephalos und der Prokris auf dem Berge Hy-

mettos stattfindet, und wie sich Kephalos nachher aus Verzweiflung von dem leukadischen Felsen in das Meer stürzt. Nun gehört die ganze Mythe Attika an, und die Sonne pflegte daselbst während der grösseren Hälfte des Jahres wie ein strahlendes Haupt über dem Berge Hymettos aufzugehen. Eine gerade Linie von diesem, dem östlichsten Punkte, zur westlichsten Landspitze Griechenlands bringt uns zum leukadischen Vorgebirge, — und nun konnte man wohl sagen, Kephalos habe hier seinen Kummer in den Wellen des Oceans ertränkt.

Ein anderer prächtiger Sonnenuntergang schimmert aus der Mythe vom Tode des Herakles hervor. Sein zwiefacher Charakter als Gott und als Heros wird selbst von Herodot anerkannt; und einige seiner Epitheta genügen, um seine Sonnennatur darzuthun, obwohl vielleicht kein Name zum Vehikel so vieler mythologischen und historischen, physischen und moralischen Geschichten gemacht worden ist, wie der des Herakles. Namen, die er mit Apollo und Zeus theilt, sind *Δαφνηφόρος*, *Ἀλεξίκακος*, *Μάντις*, *Ἰδαῖος*, *Ὀλύμπιος*, *Παγγενέτωρ*.

Nun schreitet Herakles in seiner letzten Wanderung, ebenso wie Kephalos, von Ost nach West vor. Als Deianeira (dâsyanarî = dâsa-patnî) ihm das verhängnissvolle Gewand sendet, ist er damit beschäftigt, auf dem Vorgebirge Kenaeon auf Euboea dem Zeus zu opfern. Er schleudert dann den Lichas ins Meer, und dieser wird in die lichadischen Inseln verwandelt. Von da geht Herakles nach Trachys und dann zum Berge Oeta hinüber, wo sein Scheiterhaufen errichtet und der Heros nach seiner Verbrennung durch die Wolken zum Sitze der unsterblichen Götter aufsteigt — von nun an selbst unsterblich und vermählt mit Hebe, der Göttin der Jugend. Das Kleid, welches Deianeira dem Sonnenheros sendet, ist ein in andern Mythologien häufig gebrauchter Ausdruck; es ist das Kleid, das im Veda »die Mütter für ihren lichten Sohn weben«, — die Wolken, die aus den Gewässern aufsteigen und die Sonne gleich einem dunkeln Gewande umgeben. Herakles versucht, es loszureissen; sein gewaltiger Glanz durchbricht das sich verdichtende Dunkel; allein feurige Nebel umarmen ihn und vermischen sich mit den scheidenden

Sonnenstrahlen, und der sterbende Held ist sichtbar durch die zerstreuten Wolken des Himmels, wie er seinen eignen Leib in Stücke reisst, bis endlich seine lichte Gestalt in einem allgemeinen Feuerbrande verzehrt wird. Das Object seiner letzten Liebe aber war Iole, — vielleicht die veilchenblauen Abendwolken, — ein Wort, welchem, da es zugleich an *ἰός*, Gift, erinnert (obwohl das *ι* lang ist), vielleicht die Mythe von dem vergifteten Gewande ihre Entstehung verdankte.

In diesen Legenden liefert die griechische Sprache beinahe alles, dessen es bedarf, um diese seltsamen Märchen verständlich und vernunftgemäss zu machen, obgleich die spätern Griechen — ich meine Homer und Hesiod — sicherlich in den meisten Fällen keine Ahnung von dem ursprünglichen Gehalte ihrer eigenen Ueberlieferungen hatten. Wie es indess griechische Wörter gibt, die im Griechischen keine Deutung finden, und die, ohne eine Beziehung auf das Sanskrit und die übrigen verwandten Dialekte, für den Philologen für immer ein blosser Schall mit einer conventionellen Bedeutung geblieben wären, so gibt es auch Namen von Göttern und Heroen, die vom rein griechischen Gesichtspunkte aus unerklärlich sind, und die man nur dann dazu bringen kann, ihren ursprünglichen Charakter zu enthüllen, wenn man sie gleichzeitigen Zeugen aus Indien, Persien, Italien oder Deutschland gegenüberstellt. Eine andere Mythe von der Morgenröthe wird dies am besten erklären.

A h a n ist im Sanskrit ein Name des Tages und soll für d a h a n stehen, wie a *s* r u, Thräne, für d a *s* r u, griech. *δάκρυ*. Ob wir in Wirklichkeit einen Verlust dieses anlautenden d zuzugeben haben, oder ob das d vielmehr als ein sekundärer Buchstabe zu betrachten sei, wodurch die Wurzel a h in d a h individualisirt wurde, ist eine Frage, die uns für den Augenblick nicht angeht. Im Sanskrit haben wir die Wurzel d a h, die brennen bedeutet, und von der ein Name des Tages sich hätte bilden können in derselben Weise wie d y u, Tag, von d y u, leuchten, gebildet ist. Ebenso wenig ist es für uns hier von Belang, ob das gothische d a g a, nom. d a g - s, Tag, dasselbe Wort ist oder nicht. Nach Grimms Lautgesetze sollte skt. d a h a im Gothischen

als **taga**, und nicht als **daga** erscheinen. Es gibt indess verschiedene Wurzeln, bei denen die Aspiration entweder den Anlaut oder den Auslaut oder beide afficirt. Dies würde uns **dhah** als eine vorauszusetzende Form von **dah** geben und so die scheinbare Unregelmässigkeit des goth. **daga** entfernen[58]. Bopp scheint geneigt, **daga** und **daha** als im Grunde identisch anzusehen. Gewiss ist, dass die nämliche Wurzel, von der die teutonischen Wörter für Tag gebildet sind, auch dem Namen für Morgendämmerung seine Entstehung gegeben hat. Im Deutschen sagen wir: **der Morgen tagt**; und im Altenglischen war Tag (engl. **day**) **dawe**, während dämmern (engl. **to dawn**) im Ags. **dagian** war. Nun ist im Veda einer der Namen der Morgenröthe **Ahanâ**. Es findet sich nur einmal, Rv. I. 123, 4:

> G*r*ihám-g*r*iham Ahanâ yâti á*kkh*a
> Divé-dive ádhi nấma dádhânâ
> Sísâsantî Dyotanấ *sás*vat ấ agât
> Ấgram agram ít bha*y*ate vásûnâm.

»Ahanâ (die Morgenröthe) naht sich jedem Hause, — sie, die jedwedem Tag den Namen gibt«.

»Dyotanâ (die Morgenröthe), die thät'ge Maid, kommt immer wieder, sie freut sich je des ersten aller Schätze«.

Wir haben die Morgenröthe bereits in verschiedenen Beziehungen zum Sonnenball gesehen, noch nicht aber als seine Geliebte, die vor ihrem Liebsten flieht und durch seine Umarmung vernichtet wird. Gleichwohl war dies ein ganz geläufiger Ausdruck in der alten mythologischen Sprache der Arier. Die Morgenröthe ist in den Armen der Sonne gestorben, oder die Morgenröthe flieht vor der Sonne, oder die Sonne hat den Wagen der Morgenröthe zerschmettert, waren Ausdrücke, die einfach bedeuteten: die Sonne ist aufgegangen, die Morgenröthe ist verschwunden. So lesen wir in Rv. IV. 30, einer Hymne, welche die Heldenthaten Indra's, des Haupt-Sonnengottes des Veda, verherrlicht:

»Und auch diese starke und männliche That hast du ver-

richtet, o Indra, dass du die Tochter des Dyaus (die Morgenröthe) erschlugest, das schwer zu besiegende Weib.

»Ja, selbst die Tochter des Dyaus, die gefeierte, die Morgenröthe, hast du, o Indra, zermalmt, ein gewaltiger Held.

»Herab von ihrem zertrümmerten Wagen stürmte die Morgenröthe, aus Furcht, dass Indra, der Bulle, zu Boden sie schlüge.

»Dieser, ihr Wagen, lag da wohlzermalmet; weit weg ging sie«.

In diesem Falle tritt Indra feindlich der Tochter des Himmels gegenüber; an andern Stellen aber wird sie von allen lichten Himmelsgöttern geliebt, selbst ihren Vater nicht ausgenommen Die Sonne, heisst es Rv. I. 115, 2, folgt ihr hintennach, wie ein Mann einer Frau folgt. »Sie, die Morgenröthe, deren Wagen von weissen Rossen gezogen wird, wird im Triumph von den beiden Asvins heimgeführt«, wie die Leukippiden von den Dioskuren hinweggeführt werden.

Uebersetzen, oder vielmehr, transliteriren wir nun Dahanâ ins Griechische, so steht Dáphne vor uns, und ihre ganze Geschichte ist verständlich. Daphne ist jung und schön — Apollo liebt sie — sie flieht vor ihm und stirbt, da er sie mit seinen leuchtenden Strahlen umarmt. Oder, wie ein anderer Dichter des Veda (X. 189) sich ausdrückt: »Die Morgenröthe nähert sich ihm — sie verhaucht, sobald er zu hauchen beginnt — der Mächtige erleuchtet den Himmel«. Ein jeder, der Augen hat zu sehen und ein Herz mit der Natur zu fühlen, gleich den Dichtern vor Alters, kann Daphne und Apollo noch heute schauen — die Morgenröthe, wie sie zitternd am Himmel entlang eilt und bei der plötzlichen Annäherung der Sonne dahinschwindet. Selbst bei einem so modernen Dichter wie Swift bricht die alte Poesie der Natur durch, wenn er in seiner Ansprache an Lord Harley nach seiner Vermählung schreibt:

»So the bright Empress of the Morn
Chose for her spouse a mortal born:
The Goddess made advances first,
Else what aspiring Hero durst!

Though, like a maiden of fifteen,
She blushes, when by mortals seen:
Still blushes, and with haste retires,
When Sol pursues her with his fires«.

»Der lichten Morgenkönigin
Bethört' ein Sterblicher den Sinn:
Den ersten Schritt die Göttin thut;
Welch kühner Held hätt' solchen Muth?
Sie gleicht der fünfzehnjähr'gen Maid,
Die vor der Menschen Blick sich scheut:
Zieht stets erröthend sich zurück,
Wann Sol ihr folgt mit Feuerblick«.

Die Umwandlung der Daphne in einen Lorbeerbaum ist eine ganz auf griechischem Boden erwachsene Fortsetzung der Mythe. Daphne hatte im Griechischen die Bedeutung Morgenröthe verloren und war der Name des Lorbeers geworden[59]. Aus diesem Grunde glaubte man, der Baum Daphne sei dem Liebhaber der Daphne, der Morgenröthe, geweiht; man fabelte, Daphne selbst sei in einen Baum verwandelt worden, als sie zu ihrer Mutter flehte, sie vor Apollo's Ungestüm zu schützen.

Ohne Hülfe des Veda würden der Name der Daphne und die sich daran knüpfenden Legenden unverständlich geblieben sein; denn das spätere Sanskrit bietet keinen Schlüssel zu diesem Namen. Dies zeigt den Werth des Veda zum Behuf der vergleichenden Mythologie, einer Wissenschaft, die ohne den Veda ein blosses Rathen, ohne feste Grundsätze und ohne sichere Basis geblieben wäre[60].

Um zu zeigen, auf wie verschiedene Weise dieselbe Vorstellung mythologisch ausgedrückt werden kann, habe ich mich auf die Namen der Morgenröthe beschränkt. Die Morgenröthe ist in der That eine der reichsten Quellen arischer Mythologie; und eine andere Klasse von Legenden, die den Kampf zwischen Winter und Sommer, die Rückkehr des Frühlings, das Wiedererwachen der Natur umfasst, ist in den meisten Sprachen nichts

als ein Reflex und eine Erweiterung der ältern Mären, die den Kampf zwischen Nacht und Tag, die Wiederkehr des Morgens, das Wiedererwachen der ganzen Welt erzählen. Die Sagen von Sonnenhelden ferner, die im Gewittersturme gegen die Mächte der Finsterniss streiten, sind aus derselben Quelle entlehnt; und die Kühe, auf die der Veda so häufig anspielt, die nämlich, welche von V*ri*trà hinweggeführt und von Indra zurückgebracht werden, sind in Wirklichkeit dieselben lichten Kühe, welche die Morgenröthe allmorgens zu ihrem Weideplatze austreibt; zuweilen die Wolken, die aus ihren schweren Eutern erfrischenden und befruchtenden Regen oder Thau auf die versengte Erde herabsenden; zuweilen die lichten Tage selbst, die gleichsam einer nach dem andern aus dem finstern Stalle der Nacht heraustreten und durch die dunkeln Mächte des Westens von ihrer weiten Trift entführt werden. Keinen Anblick gibt es in der Natur, der erhebender wäre, als die Morgenröthe, selbst für uns, welche die Philosophie lehren will, dass n i l a d m i r a r i die höchste Weisheit sei. In alten Zeiten aber war die Kraft des Bewunderns der grösste Segen, der der Menschheit verliehen war; und wann konnte der Mensch in höherm Grade bewundern, wann sein Herz mehr beglückt und von Freude überwältigt werden, als bei der Ankunft des

Herrn des Lichtes,
Des Lebens, Frohsinns und der Liebe!

Das Dunkel der Nacht erfüllt das menschliche Herz mit Kleinmuth und Scheu, und ein Gefühl der Furcht und Angst macht jeden Nerv erzittern. Da heftet der Mensch, gleich einem verlassenen Kinde, sein Auge mit athemloser Spannung gen Osten, den Mutterschooss des Tages, wo das Licht der Welt so oft vorher emporglühte. Wie der Vater auf die Geburt seines Kindes wartet, so wacht der Dichter über die dunkle, schwellende Nacht, die ihren lichten Sohn, die Sonne des Tages, zur Welt bringen soll. Da scheinen sich die Himmelsthüren langsam zu öffnen, und sie, die man die lichten Heerden der Morgenröthe heisst, schreiten hervor aus dem dunkeln Stalle, um zu ihren

gewohnten Weideplätzen zurückzukehren. Wer hat nicht das allmähliche Vorrücken dieses glänzenden Zuges gesehen — den Himmel, wie er gleich einem fernen Meere seine güldnen Wogen hin und her wirft — wo die ersten Strahlen hervorbrechen, gleich leuchtenden Rossen die ganze Wettbahn des Horizontes umkreisend — wo die Wolken sich zu färben beginnen, und eine jede den eigenen Glanz über ihre entfernten Schwestern ergiesst! Nicht nur der Ost, sondern West und Süd und Nord, der ganze Himmelstempel ist erleuchtet, und der fromme Anbeter zündet zur Antwort sein eignes kleines Licht an auf dem Altare seines Herdes und stammelt Worte, die nur ein schwacher Ausdruck der Freude in der Natur und in seinem eigenen klopfenden Herzen sind:

»Erhebt euch! Unser Leben, unser Geist ist wiedergekehrt! Das Dunkel ist geschwunden, es nahet das Licht!«

Wenn die Leute im Alterthum diese ewigen Lichter des Himmels ihre Götter, ihre »lichten« (deva) nannten, so war die Morgenröthe die Erstgeborne unter allen Göttern — Protogeneia — dem Menschen am theuersten und allezeit jung und frisch. Wenn sie aber nicht zu einem unsterblichen Dasein erhoben; wenn sie nur als ein gütiges Wesen bewundert wird, das alle Morgen die Menschenkinder erweckt, so musste ihr Leben kurz erscheinen. Sie schwindet bald dahin und stirbt, sobald der Urquell des Lichtes in nacktem Glanze aufsteigt und seinen ersten schnellen Blick durch das Gewölbe des Himmels wirft. Wir können uns die Empfindung nicht vorstellen, mit der das Auge des Alterthums auf diesen Ansichten der Natur weilte. Für uns ist alles Gesetz, Ordnung, Nothwendigkeit. Wir berechnen die zurückstrahlende Kraft der Atmosphäre, wir messen die mögliche Dauer der Morgenröthe in allen Himmelsstrichen, und der Aufgang der Sonne überrascht uns ebensowenig wie die Geburt eines Kindes. Könnten wir aber wiederum glauben, dass es in der Sonne ein Wesen wie das unsrige gäbe, dass in der Morgenröthe eine Seele wäre, empfänglich für menschliches Mitgefühl; könnten wir uns dazu verstehen, einen Augenblick auf diese Kräfte als persönliche, freie und anbetungswürdige zu blicken! wie verschieden würden dann unsere Gefühle beim Morgendämmern sein! Jene titanische

Sicherheit, mit der wir sagen: die Sonne **muss** aufgehen, war den ersten Naturanbetern fremd, oder wenn auch sie anfingen, die Regelmässigkeit zu fühlen, mit der die Sonne und die übrigen Sterne ihr tägliches Werk verrichten, so dachten sie doch an freie Wesen, die zeitweilig in Knechtschaft gehalten wurden, die eine Zeit lang gekettet und einem höheren Willen zu gehorchen verpflichtet waren, die aber sicherlich, gleich Herakles, am Ende ihrer Mühen zu grösserer Herrlichkeit aufsteigen würden. Es scheint uns kindisch, wenn wir im Veda Ausdrücke lesen wie: »Wird die Sonne aufgehen?« »Wird unsere alte Freundin, die Morgenröthe, zurückkehren?« »Werden die Mächte des Dunkels vom Gotte des Lichts besiegt werden?« Und wenn der Sonnenball aufstieg, dann wunderten sie sich, wie er, der ja eben erst geboren, so gewaltig war und gleichsam die Schlangen der Nacht in seiner Wiege erwürgte. Sie fragten, wie er am Himmel entlang gehen könne? warum sein Weg nicht staubig sei? warum er nicht rückwärts falle?«[1] Endlich aber grüssten sie ihn, wie der Dichter unserer Tage:

> Hail, orient Conqueror of gloomy Night!
> »Heil deinem Aufgang, Siegesheld der Nacht!«

Und das menschliche Auge fühlte, dass es die strahlende Majestät dessen, den sie »das Leben, den Athem, den glänzenden Herrn und Vater« nennen, nicht ertragen könne.

So war der Sonnenaufgang die Offenbarung der Natur, die im menschlichen Geiste jenes Gefühl der Abhängigkeit, der Hülflosigkeit, der Hoffnung, der Freude und des Glaubens an höhere Mächte erweckt, das die Quelle aller Weisheit, der Bronnen aller Religion ist. Wenn aber der Sonnenaufgang die ersten Gebete eingab, die ersten Opferflammen hervorrief, so war der Sonnenuntergang der zweite Zeitpunkt, wo wiederum das Herz des Menschen erzitterte und sein Gemüth sich mit Gefühlen banger Ahnung füllte. Die Schatten der Nacht nahen sich; die unwiderstehliche Gewalt des Schlafes ergreift den Menschen inmitten seiner Freuden, seine Freunde scheiden, und in seiner Einsamkeit wenden sich seine Gedanken wiederum den höhern Mächten zu. Beim Scheiden des Tages beklagt der Dichter den frühzeitigen Tod seines

lichten Freundes, ja, in seiner kurzen Laufbahn sieht er das Bild seines eigenen Lebens. Vielleicht wird, wenn er in den Schlaf gesunken, seine Sonne nimmer wieder aufgehen, und so steigt der Ort, zu dem die untergehende Sonne im fernen Westen sich zurückzieht, vor seiner Seele auf als die Stätte, zu der er selbst nach dem Tode gehen muss, zu dem »seine Väter vor ihm gegangen«, und wo alle Weisen und Frommen sich eines »neuen Lebens mit Yama und Varuna« erfreuen. Oder er mochte die Sonne betrachten, nicht als einen kurzlebigen Helden, sondern als jung, unwandelbar, unsterblich, während Generationen auf Generationen sterblicher Menschen kommen und gehen. Und so gab die blosse Kraft des Gegensatzes den ersten Fingerzeig von Wesen, die nimmer vergehen und nimmer dahinschwinden — von Unsterblichen, von der Unsterblichkeit! Dann beschwört der Dichter die unsterbliche Sonne, wiederzukehren dem Schläfer einen neuen Morgen zu gewähren. Der Gott des Tages wurde zum Gott der Zeit, des Lebens und des Todes. Und wiederum, das abendliche Halbdunkel, die Schwester der Morgenröthe, das, freilich in düsteren Farben, die Wunder des Morgens wiederholt, wie viele Empfindungen musste es in dem sinnenden Dichter wachrufen — wie viele Gedichte der lebendigen Sprache alter Zeiten entlocken! War es das Morgenroth, das wiederkehrte, um ihm, der am Morgen von ihr geschieden, eine letzte Umarmung zu gewähren? War es die unsterbliche, die immer wiederkehrende Göttin, und er der sterbliche, der täglich sterbende Sonnenheld? Oder war sie die Sterbliche, die ihrem unsterblichen Geliebten ein letztes Lebewohl bot, ihm, der gleichsam auf demselben Holzstoss verbrannt werden sollte, der sie verzehrte, während er zum Sitze der Götter aufstieg?

Man drücke diese einfachen Scenen in alter Sprache aus, und man wird sich von allen Seiten umgeben finden von einer Mythologie, die Ueberfluss an Widersprüchen und Mangel an Uebereinstimmung hat, indem ein und dasselbe als sterblich oder unsterblich, als Mann oder Frau dargestellt wird, je nachdem das Dichterauge des Menschen seinen Gesichtspunkt verschiebt und dem geheimnissvollen Spiele der Natur seine eigne Farbe verleiht.

Eine der Mythen des Veda, welche diese Wechselbeziehung zwischen Morgenröthe und Sonne ausdrückt, — diese Liebe zwischen der Unsterblichen und dem Sterblichen, und die Identität der Morgendämmerung und des abendlichen Halbdunkels, ist die Geschichte von der Urvaśî und dem Purûravas. Die beiden Namen, Urvaśî und Purûravas, sind für den Hindu blosse Eigennamen, und selbst im Veda ist ihre Urbedeutung beinahe gänzlich verschwunden. Es gibt im Rigveda ein Zwiegespräch zwischen Urvaśî und Purûravas, wo beide personificirt erscheinen, in derselben Weise wie in dem Schauspiel des Kalidâsa. Der erste Punkt, den wir somit nachzuweisen haben, ist der, dass Urvaśî ursprünglich eine Gattungsbezeichnung war und Morgendämmerung bedeutete.

Die Etymologie von Urvaśî ist schwierig. Es kann nicht von urva mit Hülfe des Suffixes śa[62] abgeleitet sein; denn ein Wort wie urva gibt es nicht, und Ableitungen in śa, wie romaśá, yuvaśá etc., haben den Accent auf der letzten Silbe[63]. Ich schliesse mich deshalb der gewöhnlichen indischen Erklärung an, die diesen Namen von uru, weit (εὐρυ), und einer Wurzel aś durchdringen, ableitet, und vergleiche mithin uru-aśî mit einem andern häufigen Beiworte der Morgendämmerung, urûkî, fem. von uru-ak, weithin gehend. Es war dies sicherlich einer der auffälligsten Züge und zwar ein solcher, der die Morgendämmerung von allen übrigen Himmelserscheinungen lostrennt, so dass sie den weiten Raum des Himmels einnimmt, und dass ihre Rosse gleichsam mit der Schnelle des Gedankens den ganzen Horizont umfahren. Daher finden wir, dass Namen, die im Sanskrit mit uru und im Griechischen mit εὐρυ beginnen, beinahe ohne Ausnahme alte mythologische Namen der Dämmerung oder des Zwielichtes sind. Es ist wahr, auch die Erde macht auf dieses Beiwort Anspruch, doch in Combinationen, verschieden von denen, die auf die lichte Göttin Anwendung finden. Namen der Dämmerung sind Euryphaessa, die Mutter des Helios; Eurykyde oder Eurypyle, die Tochter des Endymion; Eurymede, das Weib des Glaukos; Eurynome, die Mutter der Chariten; und Eurydike, das Weib des Orpheus, dessen Charakter als eines alten Gottes wir weiter unten

besprechen wollen. Im Veda wird der Name der Ushas oder Eos fast nie erwähnt, ohne irgend eine Andeutung ihres sich fern und weit ausbreitenden Glanzes; z. B. urviyâ vibhâti, weithin scheint sie; urviyâ vi*k*akshe, weitumschauend; varîyasî, die weiteste[64], während das Licht der Sonne nicht als sich weitausbreitend, sondern als weithin schiessend dargestellt wird.

Es gibt indess andere Nachweise, als den blossen Namen der Urva*s*î, die uns zu der Vermuthung führen, dass sie ursprünglich die Göttin der Morgendämmerung war. Vasish*th*a, zwar am besten bekannt als der Name eines der Hauptdichter des Veda, ist der Superlativ von vasu, hell; und als solcher auch ein Name der Sonne. So kommt es, dass Ausdrücke, die eigentlich nur der Sonne angehören, auf den alten Dichter übertragen werden. Er wird der Sohn Mitra's und Varu*n*a's, des Tages und der Nacht, genannt, ein Ausdruck, der nur in Bezug auf Vasish*th*a, die Sonne, Sinn hat; und da die Sonne häufig der Spross der Morgendämmerung heisst, so soll auch Vasish*th*a, der Dichter, seine Geburt der Urva*s*î verdanken (Rv. VII. 33, 11). Die Eigenthümlichkeit seiner Geburt erinnert uns stark an die Geburt der Aphrodite, wie sie von Hesiod erzählt wird.

Wir finden ferner, dass in den wenigen Stellen, wo der Name der Urva*s*î im Rigveda vorkommt, derselben die nämlichen Attribute und Handlungen beigelegt werden, die gewöhnlich Ushas, der Morgenröthe, angehören.

Es wird häufig von der Ushas bemerkt, sie verlängere das Leben des Menschen, und ein Gleiches wird von der Urva*s*î gesagt (V. 41, 19; X. 95, 10). An einer Stelle, Rv. IV. 2, 18, wird Urva*s*î sogar als ein Plural gebraucht, im Sinne von vielen Morgenröthen oder Tagen, die das Leben des Menschen verlängern, was eben beweist, dass die appellative Kraft des Wortes noch nicht ganz vergessen war. Sie wird ferner antarikshaprâ, die Luft erfüllend, genannt, ein gewöhnliches Beiwort der Sonne, b*r*ihaddivâ, mit gewaltigem Glanze begabt, die alle die lichte Gegenwart der Morgenröthe andeuten. Der beste Beweis aber dafür, dass Urva*s*î die Morgenröthe war, ist

die Legende, die von ihr und ihrer Liebe zu Purûravas erzählt wird, eine Geschichte, die nur in ihrer Anwendung auf die Sonne und die Morgenröthe wahr ist. Dass Purûravas der einem Sonnenhelden zugehörige Name ist, bedarf kaum eines Beweises. Purûravas bedeutet dasselbe wie πολυδευκής, mit vielem Lichte begabt; denn obwohl rava gewöhnlich vom Tone gebraucht wird, so wird doch die Wurzel ru, die ursprünglich schreien bedeutet, auch auf die Farbe angewandt[65], im Sinne von lauter oder schreiender Farbe, d. i. roth (cf. ruber, rufus, lit. rauda, [illegible] rôt, rudhira, ἐρυθρός, und skt. ravi, Sonne). Ueber-[illegible] nennt Purûravas sich selbst Vasish*th*a, das, wie wir wissen, ein Name der Sonne ist; und wenn er Ai*d*a, der Sohn der I*d*â heisst, so wird derselbe Name an einer andern Stelle (Rv. III. 29, 3) dem Agni, Feuer, beigelegt.

Die Geschichte findet sich nun in ihrer ältesten Gestalt im Brâhma*n*a des Yajurveda. Daselbst lesen wir:

»Urva*s*î, eine Art von Fee, verliebte sich in Purûravas, den Sohn der I*d*â, und als sie ihm begegnete, sagte sie: "Umarme mich dreimal des Tages, doch niemals wider meinen Willen, und lass mich dich niemals ohne deine königlichen Gewänder sehen; denn dies ist der Weiber Art". In dieser Weise lebte sie mit ihm lange Zeit und wurde schwanger. Da sprachen ihre vormaligen Freunde, die Gandharvas: "Diese Urva*s*î lebt seit einer geraumen Zeit unter den Sterblichen; lasst uns sehen, dass sie zurückkehrt". Am Lager der Urva*s*î und des Purûravas war nun ein Mutterschaf mit zwei Lämmern angebunden, und die Gandharvas stahlen eins von ihnen. Urva*s*î sagte: "Sie nehmen mir meinen Liebling weg, wie wenn ich in einem Lande lebte, wo es keinen Helden und keinen Mann gäbe". Sie stahlen das zweite, und sie schalt ihren Gatten wiederum. Da schaute Purûravas auf und sagte: "Wie kann das ein Land ohne Helden oder Männer sein, wo ich bin?" Und er sprang auf, nackt; es dünkte ihn zu lange, seine Kleider anzulegen. Da sandten die Gandharvas einen Blitzstrahl, und Urva*s*î sah ihren Gatten nackt; so hell war er. Da verschwand sie: "Ich komme wieder", sagte sie — und ging. Da klagte er in bitterem Kummer um seine geschwundene Liebe,

und zog gen Kurukshetra. Daselbst gibt es einen See, genannt Anyata*h*plaksha, voll von Lotusblumen, und während der König am Rande lustwandelte, spielten die Feen im Wasser, in der Gestalt von Vögeln. Und Urvas*î* wurde seiner gewahr und sagte:

»"Das ist der Mann, mit dem ich so lange zusammen gelebt habe". Da sagten ihre Freundinnen: "Wir wollen ihm erscheinen". Sie stimmte bei, und sie erschienen vor ihm. Da erkannte sie der König und sagte:

»"Siehe da! mein Weib! bleibe, du Kaltherzige! Lass uns nun einige Worte wechseln! Wenn unsere Geheimnisse jetzt nicht erzählt werden, so werden sie uns an einem spätern Tage kein Glück bringen".

»Sie erwiderte: "Was soll mir deine Rede? Ich bin dahingegangen wie dereinst das erste Morgenroth. Purûravas, gehe wieder heim! Ich bin schwer zu fangen, wie der Wind".

»Er sprach in Verzweiflung: "So möge denn dein vormaliger Freund nun niederfallen, um nie wieder aufzustehen; möge er weit, weit wegziehen! Möge er auf die Schwelle des Todes niedersinken, und mögen wüthende Wölfe ihn daselbst verschlingen".

»Sie erwiderte: "Stirb nicht, Purûravas! sinke nicht zu Boden! lass nicht böse Wölfe dich verschlingen! es gibt keine Freundschaft mit Weibern, ihre Herzen sind die Herzen von Wölfen. Da ich unter den Sterblichen in einer anderen Gestalt wandelte — da ich bei dir wohnte, vier Nächte im Herbste, ass ich ein kleines Stück Butter einmal des Tages — und selbst jetzt noch fühle ich den Genuss davon".

»So schmolz endlich ihr Herz, und sie sagte: "Komm zu mir die letzte Nacht im Jahre, und du sollst eine Nacht hindurch bei mir sein, und ein Sohn wird dir geboren werden". Die letzte Nacht im Jahre ging er zu den goldenen Sitzen, und während er allein war, hiess man ihn hinaufgehen, und dann sandte man Urvas*i* zu ihm. Da sprach sie: "Die Gandharvas werden dir morgen einen Wunsch gewähren; wähle!" Er sagte: "Wähle du für mich!" Sie erwiderte: "Sage zu ihnen, lasst mich einer von euch sein". Des andern Morgens frühe gestatteten ihm die

Gandharvas seine Wahl; da er aber sagte: "Lasst mich einer von euch sein", sprachen sie: "Jene Art heiligen Feuers ist den Menschen noch unbekannt, wodurch sie ein Opfer verrichten und einer unter uns werden könnten". Danach weiheten sie Purûravas in die Mysterien eines gewissen Opfers ein, und als er dasselbe verrichtet hatte, wurde er selbst einer der Gandharvas«.

Dies ist die einfache Geschichte, wie sie in dem Brâhmana erzählt wird, und sie wird daselbst erzählt, um die Wichtigkeit des eigenthümlichen Opfergebrauches zu beweisen, nämlich den Gebrauch des Feueranzündens durch Reibung, welcher als derjenige, durch den Purûravas die Unsterblichkeit erlangte, bezeichnet wird[66]. Die in der Sage citirten Verse sind dem Rigveda entnommen, wo wir im letzten Buche, zusammen mit vielen seltsamen Ueberresten volksthümlicher Poesie, ein Zwiegespräch zwischen zwei himmlischen Liebenden finden. Es besteht aus 17 Versen, während der Verfasser des Brâhmana's nur 15 kannte. In einem der Verse, die er citirt, sagt Urvasî: »Ich bin gegangen auf immer, wie die erste der Morgendämmerungen«, und dies zeigt uns einen seltsamen Schimmer von der alten Mythe im Geiste des Dichters und erinnert uns an die Thränen, die Memnons Mutter auf den Leichnam ihres Sohnes weinte, und die selbst von spätern Dichtern Morgenthau genannt werden. Im vierten Verse ferner sagt Urvasî zu sich selbst: »Diese Person (das heisst: Ich), da sie sich ihm vermählt hatte, o Morgenröthe, ging zu seinem Hause und ward von ihm umarmt Tag und Nacht«. Wiederum sagt sie zu Purûravas, dass er von den Göttern geschaffen sei, um die Mächte der Finsterniss zu erschlagen (dasyuhatyâya), eine Aufgabe, die ausnahmslos dem Indra und andern Sonnenwesen zugeschrieben wird. Selbst die Namen der Gefährtinnen der Urvasî deuten auf die Morgenröthe, und Purûravas sagt:

»Da ich Sterblicher jene flüchtigen Unsterblichen mit meinen Armen umschlang, da bebten sie zurück vor mir wie bebendes Wild, wie Rosse, die gegen den Wagen ausschlagen«.

Keine Göttin wird so häufig die Freundin des Menschen genannt wie die Morgenröthe. »Sie nahet sich jedem Hause«

(I. 123, 4); »sie gedenkt der Wohnung des Menschen« (I. 123, 1); »sie verachtet weder die Kleinen noch die Grossen« (I. 124, 6); »sie bringt Wohlstand« (I. 48, 1); »sie ist allezeit die Gleiche, Unsterbliche, Göttliche« (I. 124, 4; 123, 8); »sie altert nicht« (I. 113, 15); »sie ist die jugendliche Göttin, macht aber den Menschen altern« (I. 92, 11). So nannte Purûravas Urvasî »die Unsterbliche unter den Sterblichen«; und in seinem letzten Verse redete er seine Geliebte mit den folgenden Worten an:

»Ich, die lichteste Sonne, ich halte Urvasî, sie, welche die Luft (mit Licht) erfüllt, die den Himmel ausbreitet. Möge der Segen deiner gütigen That über dich kommen! Komme wieder, mein Herze brennt«.

Dann sagt der Dichter:

»So sprachen die Götter zu dir, o Sohn der *Idâ*: auf dass du, dem Tode geweiht, alt werden mögest; um dies (unsterblich) zu sein, muss dein Geschlecht die Götter mit Opfergaben verehren! Denn auch du wirst dich freuen im Himmel«.

Wir müssen sicherlich zugeben, dass selbst im Veda die Dichter von der ursprünglichen Bedeutung der Urvasî und des Purûravas ebenso wenig wussten, wie Homer von Tithonos, wo nicht von der Eos. Für sie waren sie Heroen, unbestimmte Wesen, Menschen und doch keine Menschen, Götter und doch keine Götter. Für uns aber enthüllen sie ihre wahre Bedeutung, wie weit wir ihnen auch entrückt sind. Wordsworth sagt:

> Not unrejoiced, I see thee climb the sky,
> In naked splendour, clear from mist and haze —
>
> »Entzückt seh' ich dich klimmen himmelan,
> In nacktem Glanz, von Nebel frei und Dunst —«

So sprach das Alterthum von der nackten Sonne und von der ihr Antlitz bergenden keuschen Morgenröthe, da sie ihren Gatten schaute. Und doch, sie sagt, sie werde wiederkehren. Und nachdem der Sonnenball die Welt durchzogen hat, um seine Geliebte zu suchen, da er zur Schwelle des Todes gelangt und im Begriff ist, sein einsames Leben zu enden, da erscheint sie ihm wiederum

im Halbdunkel, die nämliche wie die Morgendämmerung — wie Eos bei Homer den Tag beginnt und endet, — und sie führt ihn hinweg zu den goldnen Sitzen der Unsterblichen [67].

Ich habe diese Mythe hauptsächlich darum ausgewählt, um zu zeigen, wie die alte Poesie nichts als das schwache Echo der alten Sprache ist, und wie es die einfache Mär der Natur war, die den Dichter der Frühzeit begeisterte und seinem Geiste jenen tiefen Spiegel vorhielt, worin er den Wiederschein der Leidenschaften seiner eignen Seele schauen konnte. Denn so lange das Herz des Menschen nur seine eigene Bitterniss kennt, ist es schweigsam und düster und spricht nicht von seiner Liebe und seinem Leid. Es mag eine stumme Poesie im einsamen Kummer liegen; doch ist Mnemosyne, die sinnende Göttin der Erinnerung, nicht selbst eine Muse, wenn sie auch die Mutter der Musen ist. Es ist das Mitfühlen mit dem Kummer anderer, das zuerst dem Kummer des Dichters Sprache verleiht und die Lippen einer sprachlosen Verzweiflung öffnet. Und wenn sein Schmerz zu tief und heilig war, wenn er ihn nicht mit dem Leiden eines andern Menschenherzens vergleichen konnte, so hatte der Dichter des Alterthums doch immer das Herz der Natur, dem er sich aussprechen konnte, und in ihrem schweigsamen Leide sah er ein edles Bild dessen, was er in sich fühlte und litt. Wenn nach dunkler Nacht das Licht des Tages wiederkehrte, dann gedachte er seines eigenen Lichtes, das nimmer wieder aufgehen wollte. Wenn er sah, wie die Sonne die Morgenröthe küsste, da träumte er von Tagen und Freuden, die für immer geschwunden waren. Und wenn die Morgenröthe erzitterte und erblich und Abschied nahm, und wenn der Sonnenball nach ihr auszuschauen schien und sie verlor, je mehr sein strahlendes Auge sie suchte, da stieg ein Bild auf in seiner Seele, und er gedachte des eigenen Geschickes und vergass es wieder, während er in gemessenen Worten die Liebe und das Leid der Sonne erzählte. Solcher Art war der Ursprung der Poesie. Aber auch der Abend war nicht ohne seine Reize. Und wenn, am Ende eines freudlosen Tages, der Sonnenball im fernen West zu verscheiden schien, noch immer harrend seiner östlichen Braut, und plötzlich die Himmel sich öff-

neten, und das prächtige Bild der Morgenröthe noch einmal in ihrer von düsterer Schwermuth erhöhten Schönheit aufstieg: musste da nicht der Dichter schauen, bis der letzte Strahl verschwunden war, und musste nicht der letzte schwindende Strahl in seinem Herzen weilen und da die Hoffnung auf ein anderes Leben entzünden, wo er wiederfinden würde, was er auf Erden geliebt und verloren?

> There is a radiant, though a short-lived flame,
> That burns for poets in the dawning east:
> And oft my soul has kindled at the same,
> When the captivity of sleep had ceased.

> »Ein Feuer, hell, wiewohl gar bald es schwindet,
> Strahlt Dichtern in des Ostens Dämmerlicht,
> Daran sich meine Seele oft entzündet,
> Wann sie des Schlafes schwere Kette bricht«.

Es gibt in der Natur gar vieles Leid für die, welche ein Auge für stummen Kummer haben, und dieses Trauerspiel — das Trauerspiel der Natur — ist es, das den Lebensquell aller Tragödien der alten Welt bildet. Die Idee eines jugendlichen Helden, heisse er nun Baldr, oder Sigurd, oder Sîfrit, oder Achilles, oder Meleager, oder Kephalos, der in der Fülle der Jugend stirbt, — eine so häufig erzählte, localisirte und individualisirte Mär, — wurde zuerst durch den Sonnenball eingegeben, der ja in all seiner jugendlichen Kraft stirbt, sei es am Ende des Tages, überwunden von den Mächten der Finsterniss, oder am Ende der sonnigen Jahreszeit, gestochen vom Dorn des Winters. Ferner, jener verhängnissvolle Zauber, der diese Sonnenhelden zwingt, ihre erste Geliebte zu verlassen und ihr untreu zu werden, oder durch den sie ihnen ungetreu wird, wurde der Natur entlehnt. Das Geschick dieser Sonnenhelden war unvermeidlich, und es war ihr Loos, durch die Hand oder durch die unbewusste Verrätherei ihrer nächsten Freunde oder Angehörigen zu sterben. Der Sonnenball verlässt die Morgenröthe und stirbt am Ende des Tages, einem unerbittlichen Geschicke gemäss und von der ganzen Na-

tur beweint. Oder die Sonne ist der Sonnenglanz des Frühlings, der um die Erde wirbt und danach seine Braut verlässt und erkaltet und am Ende vom Dorn des Winters getödtet wird. Das ist eine alte Geschichte; aber in der Mythologie und in den Legenden der alten Welt ist sie ewig neu. So wird in der skandinavischen Edda Baldr, das göttliche Vorbild des Sigurd und des Sîfrit, von der ganzen Welt geliebt. Götter und Menschen, die gesammte Natur, alles, was lebt und wächst, hatte seiner Mutter geschworen, den lichten Helden nicht zu verletzen. Die Mistel [illegible]e nicht auf der Erde, sondern auf Bäumen wächst, war vergessen worden, und durch sie wird Baldr zur Zeit der Wintersonnenwende getödtet:

»Und Balder lag am Boden. todt; und rings
Lag, dicht gehäuft, Schwert, Axt und Pfeil und Speer,
Wie je ein Gott in eitlem Spiel sie warf
Nach ihm, der nie verwundet, noch durchbohrt:
Doch in der Brust stak fest der Unheilszweig
Der Mistel, welchen Lok, der Kläger, gab
Dem Hoder, der ihn ohne Arg entsandt:
Vor dem war Balders Leben nicht gefeit«.

So kann Isfendiyar im persischen Epos von keiner Waffe verwundet werden; und doch ist es ihm beschieden, von einem Dorn getödtet zu werden, der ihm von Rustem als Pfeil ins Auge geworfen wird. Rustem ferner kann nur durch seinen Bruder getödtet werden; Herakles durch die bethörte Liebe seines Weibes; Sîfrit durch Kriemhilds ängstliche Unruhe oder durch die Eifersucht Brunhilds, die er verlassen hatte. Er ist, wie Achilles, nur an einer Stelle verwundbar, und hier ist es, wo Hagene (der Dorn) ihn trifft. Alles dieses sind Fragmente von Sonnenmythen. Die gesammte Natur war in zwei Reiche getheilt: das eine dunkel, kalt, winterlich und todtenähnlich, das andere licht, warm, voll von Leben und Frühlingsfrische. Sigurd, wie der Sonnenheld in der Edda heisst, der Abkömmling des Odin, erschlägt die Schlange Fafnir und erobert den Schatz, den der Zwerg Andvari verflucht hatte. Es ist dies der Schatz der Niflungen oder Nibelungen, der

Schatz der Erde, den die nebelhaften Mächte des Winters und der Finsterniss, gleich Räubern, weggetragen hatten. Die Frühlingssonne gewinnt ihn zurück, und die Erde, gleich Demeter, glücklich im Besitze ihrer wiedergegebenen Tochter, wird eine Zeit lang reich an Frühlingsschätzen[68]. Danach befreit er, nach der Edda, Brynhild, die, nach einer Verwundung durch Odins Dorn, zu magischem Schlafe verurtheilt war, aber nun, gleich dem Frühling nach dem Winterschlaf, durch Sigurds Liebe zu neuem Leben erweckt wird. Doch er, der Herr des Schatzes (v a s u p a t i), wird von seinem Geschicke weiter und weiter getrieben. Er gelobt der Brynhild Treue und gibt ihr den verhängnissvollen Ring, den er vom Schatze genommen hat. Allein er muss sie verlassen, und da er zum Schlosse Gunnars kommt, bewirkt Gunnars Weib, Grimhild, dass er Brynhild vergisst und ihre Tochter Gudrun heirathet. Und schon naht sich sein Lauf seinem Ende. Er hat sich Gunnar verpflichtet, ja er muss demselben seine vormalige Braut Brynhild erkämpfen, die Gunnar nun zum Weibe nimmt. Gunnar Gjukason scheint das Dunkel oder den Winter zu bedeuten; und so sehen wir, wie der erwachende und aufblühende Frühling verschwunden ist, entführt vom Gunnar, wie Proserpina vom Pluto, wie Sîtâ vom Râva*n*a. Gudrun, die Tochter Grimhilds, und zuweilen selbst Grimhild genannt, mag dieser Name nun den Sommer (vgl. g h a r m a im Sanskrit), oder die Erde und Natur in der letzten Hälfte des Jahres bezeichnen, ist die Schwester des dunkeln Gunnar, und ob sie auch jetzt dem lichten Sigurd vermählt ist, so gehört sie doch den Regionen der Dunkelheit und des Nebels an. Gunnar, der Sigurd gezwungen hat, ihm Brynhild zu überliefern, trachtet nun seinem Schwiegersohn und Wohlthäter nach dem Leben, da Brynhild in Sigurd ihren frühern Geliebten entdeckt und ihre Rache haben muss. Högni räth seinem Bruder Gunnar vom Morde ab; zuletzt aber wird Sigurd, während er zur Zeit der Wintersonnenwende schläft, von dem dritten Bruder, Gudhorm, erstochen. Brynhild hat nie aufgehört, ihn zu lieben, und nach der Ermordung ihres Helden vertheilt sie den Schatz und wird, gleich Nanna, auf einem und demselben Holzstoss mit Sigurd verbrannt, durch ein Schwert von ihrem Ge-

liebten geschieden. Auch Gudrun klagt um den Tod ihres Gatten; doch vergisst sie ihn und vermählt sich mit Atli, dem Bruder Brynhilds. Atli fordert nun, kraft des Anspruches seines Weibes, den Schatz von Gunnar und Högni, und da sie sich weigern, denselben auszuliefern, so ladet er sie zu sich in sein Haus und nimmt sie gefangen. Noch immer weigert sich Gunnar, den Ort zu verrathen, wo der Schatz vergraben liegt, bis er das Herz seines Bruders Högni sähe. Man bringt ihm ein Herz; es zuckt aber, und er sagt: »Das ist nicht das Herz meines Bruders«. Da bringt man endlich das wahre Herz Högnis, und Gunnar sagt: »Ich allein weiss nun, wo der Schatz liegt, und eher soll ihn der Rhein haben, als dass ich ihn dir überlieferte.« Nun wird er von Atli gebunden und unter die Schlangen geworfen. Doch selbst die Schlangen bezaubert er, indem er mit seinen Zähnen auf der Harfe spielt, bis endlich eine der Vipern an ihm emporkriecht und ihn tödtet.

Welche Veränderungen hat diese Sage erfahren, wenn wir sie wiederfinden im Nibelungenliede, wie es zu Ende des 12. Jahrhunderts in Deutschland niedergeschrieben wurde! Alle die Helden sind Christen und sind mit historischen Personen des vierten, fünften und sechsten Jahrhunderts zusammengemischt. Dem Gunther wird ein Platz in Burgund angewiesen, wo zufälligerweise, wie wir wissen, im Jahre 435, ein Gundicarius oder Gundaharius wirklich König war, der nämliche, welcher, dem Cassiodorus zufolge, zuerst von Aetius und danach von Attilas Hunnen besiegt wurde. Atli, Brynhilds Bruder und Gudruns (oder Kriemhilts) zweiter Gemahl, wird daher mit Attila, dem Könige der Hunnen (453), identificirt; ja sogar Attilas Bruder, Bleda, wird eingeführt als Blödelin, der zuerst die Burgundionen angriff und von Dankwart getödtet wurde. Andere geschichtliche Personen zog man in den Strudel der Volkssage, Personen, für die sich in der Edda gar keine Belege finden. So treffen wir im Nibelungenliede Dietrich von Bern an, der kein anderer ist als Theodorich der Grosse (475—526), der den Odoacer in der Schlacht bei Ravenna (der berühmten Rabenschlacht), besiegte und in Verona, auf Deutsch Bern, lebte. Irenfried ferner, der als Landgraf von Thüringen im Gedichte auftritt, ist, wie man

entdeckt hat, Hermanfried, der König der Thüringer, vermählt mit Amalaberg, Theodorichs Nichte. Am wunderbarsten aber ist die Uebereinstimmung, die man zwischen Sigurd, Brynhilds Geliebtem, und Siegbert, König der Austrasier (561—575) aufgefunden hat, der wirklich mit der berühmten Brunehault vermählt war, der wirklich die Hunnen schlug und der wirklich unter höchst tragischen Umständen von Fredegond, dem Kebsweibe seines Bruders Chilperich, ermordet wurde. Diese Uebereinstimmung zwischen Sage und Geschichte ist so gross, dass einige euhemeristische Kritiker verleitet worden sind, die ganze Nibelungensage aus der austrasischen Geschichte herzuleiten und die Ermordung Siegberts durch Brunehault der Ermordung Sîfrits oder Sigurds durch Brynhild zu Grunde zu legen. Glücklicherweise ist es leichter, diesen deutschen Euhemeristen zu antworten, als den alten griechischen; denn wir finden in der zeitgenössischen Geschichte, dass Jornandes, der seine Geschichte mindestens 20 Jahre vor dem Tode des austrasischen Siegbert abfasste, bereits die Tochter des mythischen Sigurd, Schwanhild, kannte, die, der Edda zufolge, nach ihres Vaters Tode geboren und später von Jörmunrek, den das Gedicht seinerseits in der geschichtlichen Gestalt des Hermanricus, eines gothischen Königs des vierten Jahrhunderts, vorführt, ermordet wurde.

Was wir aus dem allmählichen Erwachsen der deutschen Sage gelernt haben, wollen wir nun auf die griechischen Mythen anwenden. Offenbar sind historische Thatsachen, um die herum die Heraklessage sich krystallisirt hat, vorhanden; nur können wir sie nicht so klar nachweisen wie in der Nibelungensage, da sich uns dort keine gleichzeitigen historischen Urkunden bieten. Da indess der Haupt-Herakles als ein Glied der Königsfamilie von Argos dargestellt wird, so mag es wohl einen Herakles, vielleicht den Sohn eines Königs, namens Amphitryo, gegeben haben, dessen Nachkommen nach einer zeitweiligen Verbannung den Theil Griechenlands, den Herakles vormals beherrscht hatte, wiedereroberten. Die Traditionen von der wunderbaren Geburt, von vielen seiner heroischen Abenteuer und von seinem Tode gründen sich ebensowenig auf historische Thatsachen als die Legenden von Sîfrit.

Wenn Herakles die Hydra und ähnliche Ungeheuer tödtet, so sehen wir in ihm den Abglanz des delphischen Apollo, wie er den Wurm tödtet, oder des Zeus, des Gottes des glänzenden Himmels, mit welchem Herakles die Namen Idaeos, Olympios und Pangenetor gemein hat. Wie *die Sage von Sigurd und Gunnar ihre letzten* gebrochenen Strahlen auf die Könige von Burgund und auf Attila und Theodorich wirft, so realisirt sich die Mythe vom Sonnenhelden Herakles in irgend einem halbgeschichtlichen Fürsten von Argos oder Mykenae. Vielleicht war Herakles der Name des Nationalgottes der Herakliden, und dieser Umstand würde die Feindschaft der Here erklären, deren Verehrung in Argos vor der dorischen Einwanderung blühte. Was man sich vorher von einem Gotte erzählte, übertrug man auf Herakles, den Führer der Herakliden, der Verehrer oder Söhne des Herakles, während sich zu derselben Zeit viele mit den Herakliden und ihren Anführern verknüpfte locale und historische Thatsachen in die Mythe des göttlichen Helden eingeflochten haben mögen. Die Vorstellung vom Herakles als dem sogenannten Leibeigenen des Eurystheus ist von der Sonne hergenommen; es ist die Vorstellung von der Sonne, wie sie an ihr Werk gefesselt ist und sich abmüht für die Menschen, denen sie an Stärke und Tüchtigkeit überlegen ist[60]. So müht sich Sîfrit für Gunther, und selbst Apollo leistet ein Jahr lang dem Laomedon Sklavendienste — prägnante Bezeichnungen, zu denen man durch den Mangel abstracterer Verba sich gezwungen sah, und die selbst modernen Dichtern geläufig sind:

> Dazu so wohl stimmt der bescheid'ne Schritt,
> Der sich den Ketten beugt,
> Die an den Pfad dich fesseln, den dir Gott
> Zu wandeln anbefahl . . . .

Das spätere Wachsen epischer und tragischer Dichtung mag griechisch, indisch oder teutonisch sein; sie mag unter anderem Himmel andere Farben, in verschiedenen Erdstrichen verschiedene Wärme annehmen; ja, sie mag vieles, was zufällig und geschichtlich ist, an sich ziehen und in sich aufsaugen. Wenn wir aber tiefe Einschnitte machen, so ist das Blut, das durch die ge-

sammte alte Dichtung rinnt, das nämliche Blut; es ist die alte mythische Sprache! Die Atmosphäre, in der die früheste Dichtung der Arier erwuchs, war mythologisch, war mit einem Elemente geschwängert, dem diejenigen, welche darin athmeten, nicht widerstehen konnten. Es glich der Sirenenstimme des modernen *Reimes, welche Dichtern, die in einer gemeinsamen Sprache* schreiben, so viele gemeinsame Ideen eingegeben hat.

Was die griechischen und teutonischen Dichter aus ihren epischen Helden gemacht haben, haben wir gesehen. Es fragt sich nun, ob der dunkle Hindu im Stande gewesen ist, einen ebenso schönen Nebelschleier um die Namen seiner mythischen Traditionen zu werfen.

Die Liebesgeschichte des Purûravas und der Urvaśi ist von indischen Dichtern häufig erzählt worden. Wir finden sie in ihren epischen Dichtungen, in ihren Purâṇa's und in der Bṛihat-kathâ, der »Grossen Erzählung«, einer Sammlung indischer Volkssagen. Sie hat viele Wandelungen erfahren; doch selbst in Kalidâsa's Schauspiel[70], von dem ich einen kurzen Abriss geben werde, erkennen wir den Hintergrund in der Ferne, und wir können die Geschicklichkeit bewundern, mit der dieser Dichter dem verschollenen Namen einer längst verblichenen Sprache neues Leben und menschliches Fühlen eingehaucht hat.

Der erste Akt wird mit einer Scene im Himâlayagebirge eröffnet. Die Nymphen des Himmels sind, auf ihrer Rückkehr von einer Götterversammlung, überfallen worden und trauern um den Verlust der Urvaśî, die ein Dämon entführt hat. Der König Purûravas tritt auf seinem Streitwagen auf und, da er die Ursache ihres Kummers vernimmt, eilt er der Nymphe zu Hülfe. Bald hat er den Räuber bezwungen und kehrt zurück, um Urvaśî ihren himmlischen Genossinnen wiederzugeben. Während er aber die Nymphe in seinem Wagen zurückbringt, verlieben sie sich beide in einander. Er beschreibt, wie sie sich langsam von ihrem Schrecken erholt:

Deine Freundin
Kam wieder zu sich selbst, sie fühlt, sie sieht!
Vom Nebel reinigt so den nächt'gen Himmel

Der Mond in seiner lichten Herrlichkeit!
Siegreich durchbricht sein Strahl die dunkeln Wolken,
Wie durch den Rauch die Opferflamme loht!
Aus der Umarmung starrer Ohnmacht windet
Sich leise jetzt die schlanke Himmelsmaid,
Dem Ganges gleich aus trübem Uferschlamme,
Der sich im frischen Strom der Mitte klärt.

Da sie scheiden, will Urvasî sich noch einmal umwenden, um Purûravas zu sehen. Sie gibt vor, dass ihr Blumenkranz sich in eine Weinranke verwickelt habe, und während sie sich scheinbar losmacht, ruft sie eine ihrer Freundinnen zu Hülfe. Ihre Freundin antwortet:

Fest sitzt er, dass ich kaum ihn lösen kann.

Da begegnen sich die Augen der Liebenden, und der König ruft aus:

O Zweig, wie warst du doch gefällig mir,
Dass du ihr Gehn ein Weilchen noch verschobst.
Dass einmal noch ihr Bild mein Auge sah,
Halb abgewandt vor Scham und süssem Zaudern!

Im zweiten Akt finden wir den König in Allahabad, seiner Residenz. Er lustwandelt im Schlossgarten, begleitet von einem Brahmanen, der im indischen Drama die Rolle des Gracioso spielt. Er ist des Königs vertrauter Gefährte und weiss um seine Liebe zu Urvasî. Doch fürchtet er, er möchte verrathen, was allen am Hofe und besonders der Königin ein Geheimniss bleiben muss, und verbirgt sich desshalb in einem abgelegenen Tempel. Hier entdeckt ihn eine Dienerin der Königin, und da »des Herrn Geheimniss auf die Dauer nicht sichrer ist bei ihm als Morgenthau auf einem Grashalm«, so entlockt sie ihm gar bald die Ursache der Veränderung im Könige seit seinem Kampfe mit dem Dämon und berichtet die Geschichte der Königin. Inzwischen ist der König in Verzweiflung und klagt sein Leid:

Ach, Lindrung wollt' ich suchen hier im Hain
Für jenes bittre Weh, das tief mich drückt;
Doch hier erst scheint die Ruh' mich recht zu fliehn.
Ich suchte Einsamkeit — sie tröstet nicht.
Mir ist, als kämpft' ich gegen Stromes Wuth,
Die überwältigend mich rückwärts reisst.

Aber auch Urvasî seufzt nach Purûravas, und plötzlich sehen wir sie mit ihrer Freundin durch die Luft herniedersteigen, um dem Könige zu begegnen. Beide sind anfangs für ihn unsichtbar und lauschen seinem Liebesgeständniss. Da schreibt Urvasî einen Vers auf ein Birkenblatt und lässt es nahe bei der Laube, worin ihr Geliebter ruht, niederfallen. Sodann wird ihre Freundin sichtbar, uud endlich gibt sich Urvasî selbst dem Könige zu erkennen. Allein nach wenigen Augenblicken werden Urvasî und ihre Freundin von einem Götterboten zurückgerufen, und Purûravas bleibt mit seinem Spassmacher allein. Er sucht nach dem Blatte, worauf Urvasî zuerst ihre Liebe gestanden; allein es ist verschwunden, der Wind hat es davongetragen:

Südwind, du göttlicher, des Frühlings Trauter,
Der aus der Ranken reichem Blumenstaub
Die süssen Düfte raubt und rings verbreitet,
Sag' an, was willst du thun mit ihrem Brief?
Weisst du denn nicht, dass solcher nicht'ge Tand
Dem Liebenden von allergrösstem Werthe
Und Trost ihm bringt, wenn er in Trennung zagt?

Was aber schlimmer ist, — die Königin, die in den Garten kommt, um den König aufzusuchen, hebt das Blatt auf. Es folgt nun eine Scene ehelichen Zwistes, und nach einer Weile »rauscht ihre Majestät gleich einem wilden Herbststrom von dannen«. Der König fühlt sich doppelt unglücklich; denn wiewohl er Urvasî liebt, so bezeugt er doch der Königin eine achtungsvolle Ergebenheit. Endlich zieht er sich zurück:

Wie, ist es Mittag schon vorbei? Ja freilich!
Matt von der Hitze sucht der Pfau im Teich
Inmitten kühlen Röhrichts jetzt Erquickung,
Und in dem offnen Kelch des Karnikâra
Pflegt jetzt die müde Biene schon der Ruh';
In lauen Wellen baden Entenschwärme
Und kriechen schnatternd in die Lotosbüsche,
Und Papagei'n, verschmachtend in dem Käfig,
Hört man mit heiserm Ton nach Wasser schrei'n!

Beim Beginn des dritten Aktes vernehmen wir zuerst, was sich mit der Urvasî ereignete, als sie in Indra's Himmel zurückberufen wurde. Sie hatte in einem Schauspiel vor Indra aufzutreten; ihre Rolle war die der Göttin der Schönheit, die Vishnu zum Gatten wählt. Einer der Namen Vishnus ist Purushottama, und da die arme Urvasî aufgefordert wird, zu gestehen, wen sie liebe, vergisst sie ihre Rolle und sagt: »Ich liebe Purûravas«, anstatt: »Ich liebe Purushottama«. Der Verfasser des Schauspiels ist über diesen Fehler so sehr aufgebracht, dass er eine Verwünschung über sie ausstösst, sie möge ihr göttliches Wissen verlieren. Als aber die Aufführung vorüber war, und Indra sie beschämt und untröstlich bei Seite stehen sah, rief er sie zu sich. Der Sterbliche, sagte er, auf den ihr Sinnen gerichtet sei, wäre in Stunden der Gefahr sein Freund gewesen; er hätte ihm im Streite mit den Feinden der Götter beigestanden und dürfe auf seine Dankbarkeit Anspruch machen. Demgemäss müsse sie sich zum Könige begeben und sich bei ihm aufhalten, »bis er den Sohn gesehen, den sie ihm schenken werde«.

Der Schauplatz der zweiten Scene ist der Garten des Palastes. Der König ist in Staatsangelegenheiten beschäftigt gewesen und zieht sich beim Einbrechen der Nacht zurück:

Im Drang des Wirkens ging der Tag erträglich;
Doch, Nacht, wann endest du, da Schlaf mich flieht?

Ein Bote kommt von der Königin mit der Meldung, dass sie Seine Majestät auf der Terrasse des Pavillons zu sehen wünsche. Der

König gehorcht und steigt die krystallenen Stufen hinauf, da eben der Mond im Begriff ist aufzugehen, und der Osten sich röthlich färbt.

König. Vor *K*andra's Strahl, indess ihn selber noch
Des Ostens Berg verbirgt, flieht scheu die Nacht,
Und wie aus dunkler Locken Schwall blitzt hehr
Ein Antlitz huldreich lächelnd jetzt empor.

Da er auf die Königin wartet, erwacht seine Sehnsucht nach Urva*s*î von neuem:

Es wächst mein heisses Sehnen;
Gleichwie der Strom, den feste Felsen hemmen,
Mit doppelt schwerer Wucht zum Ziele drängt,
So wächst auch meine Glut; doch ach, vergebens!

Da erscheint plötzlich Urva*s*î auf einem Himmelswagen, von ihrer Freundin begleitet. Wiederum sind sie unsichtbar und lauschen den Worten des Königs; in dem Augenblicke aber, da Urva*s*î ihren Schleier abstreifen will, tritt die Königin auf. Sie ist weiss gekleidet, ohne allen Schmuck, und kommt, um ihren Gemahl durch Ablegung eines Gelübdes zu versöhnen.

König. Sieh ihre Hoheit, hold im weissen Schleier,
Geschmückt mit Blumen und mit Durvazweigen
In ihren schwarzen Locken. Andacht hat
Die allzu stolze Miene jetzt verdrängt,
Und reizend scheint sie meinem Auge wieder!

Königin. Sieg meinem hohen Herrn! —
Ein Bussgelübde hab' ich zu erfüllen,
Um Deinetwillen, hoher Herr; gestatte
Darum, dass ich auf ein'ge Augenblicke
Dir jetzt beschwerlich falle.

König. Welche Rede!
Was Du beschwerlich nennst, nenn' ich willkommen ....
Kasteitest desshalb Tage Du und Nächte,
O Holde, diese lotosschlanken Glieder,
Die schön auch ohne dies? Und Du bewirbst
Voll Demuth Dich um Deines Dieners Gunst,
Dess höchste Wonne ja Dein Beifall ist?

Königin. So war denn meine Busse nicht vergebens,
Wenn ich bei Dir so viel Erbarmen finde.

Nun legt die Königin feierlich ihr Gelübde ab; sie ruft den Mondgott an:

Lass mich rufen
Zu Zeugen Rohi*n*î und *K*andra jetzt,
Das heil'ge Götterpaar, dass ich versöhnt
Mit meinem Freunde bin und ihm verspreche,
Mit jeder andern, die er liebt, zu leben
Als treue Schwester, wenn sie treu ihn liebt.

König. Ich bin Dein Sklave, Du kannst mich verschenken
An wen Du willst, behalten mich als Sklaven.
Doch nicht ist Dir mein Herz so abgeneigt
Als Du es glaubst. Drum thu mir Unrecht nicht!

Königin. Wohlan, mein Bussgelübde ist erfüllt,
Vollbracht ist die Versöhnung zweier Freunde.
So kommt denn, meine Jungfrau'n, lasst uns gehn.

König. Nicht so verlässt man den, dem man geneigt.

Königin. Wo Andacht ruft, muss alles andre schweigen!

Diese eheliche Versöhnungsscene, in der die Königin eine Rolle spielt, die man auf der orientalischen Bühne kaum erwartet, und die unmittelbar folgende Erscheinung der Urva*s*î stellen den Charakter des Königs in ein wenig günstiges Licht. Urva*s*î hat, obwohl unsichtbar, der vorangehenden Unterhaltung zwischen ihm und der Königin beigewohnt und tritt nun hinter den König und bedeckt seine Augen mit ihren Händen. Der König sagt:

Wie könnt' ich zweifeln!
Wer könnte sonst mit duft'ger Lotoshand
In meinen Nerven süsse Schauer wecken?
Die Sonne nicht — nein, *K*andra's Strahl allein
Vermag der Nächte Lotoskelch zu öffnen! [71]

Urva*s*î fasst die Entsagung der Königin ernstlich auf und macht ihren Anspruch auf den König geltend, wie wenn er ihr von Rechtswegen abgetreten sei. Ihre Freundin verabschiedet sich, und sie bleibt allein bei Purûravas zurück als sein geliebtes Weib.

Urva*s*î. Wie weh ist mir's, dass ich Dir Schmerz bereitet!
König. O red nicht also, Theure, doppelt selig
Ist Wonne, die sich langem Schmerz entwunden.
Nur wer in Sonnengluten fast verschmachtet,
Vermag des Schattens Kühlung ganz zu schätzen!

Der folgende Akt ist der Juwel des ganzen Stückes, obwohl man sich kaum vorzustellen vermag, wie man ihn ohne eine mise en scène aufführen konnte, wie sie unsere modernen Theater schwerlich aufzubieten im Stande sind. Es ist ein melodramatisches Intermezzo, das sich durch seinen Stil von dem Rest des Stückes wesentlich unterscheidet. Es ist ganz in Versen, und zwar in den vollendetsten und auf das sorgfältigste ausgearbeiteten Metren. Ausserdem ist es nicht in Sanskrit abgefasst, sondern in Prâkrit, der lingua vulgaris Indiens, ärmer an Formen, aber melodischer im Tone als das Sanskrit. Einige der Verse sind Arien gleich, die im Chore gesungen werden müssen; die Bühnenanweisungen, welche die Handschriften bieten, sind indess so technischer Natur, dass ein genaues Verständniss derselben ausserordentlich schwierig ist.

Zuerst haben wir einen Chor von Nymphen, die das Schicksal der Urva*s*î beklagen. Sie hatte bis dahin mit dem König in Waldhainen in ungestörtem Glück gelebt.

Da sah der König spielend eine Maid
Am sand'gen Strande der Mandâkinî.

So hold und reizend, dass sie ihm gefiel,
Worüber Urvasî, in Zorn und Schmerz,
Der Eifersucht und Wehmuth jäh verfiel! —
Und heftig stiess sie ihren Herrn zurück,
Vom Fluch Bharata's noch geblendet, und
Uneingedenk des heiligen Gesetzes,
Das auch die Götter bindet, eilte sie
Im Irrsinn in die Fluren Kârtikeya's,
Des Kriegesgotts, wo keines Weibes Fuss
Sich je betreten lassen darf, und ward
Zur Strafe dort in ein Gewächs verwandelt.
Da steht sie, eine Ranke unter Ranken,
Die niemand kennt inmitten andrer Bäume.

Trauerweisen durchziehen die Luft —

Es rudert ein Schwan wohl über den Teich,
Wo noch die Sonn' den Lotos nicht erschlossen;
Er singt ein Klaglied, trüb' und weich,
Weil er getrennt vom liebenden Genossen.

Das Herz erfüllt von Trennungsqualen, gleitet
Der königliche Schwan den See entlang,
Wo sich der blühend holde Lotos breitet;
Der fernen Freundin gilt sein leiser Sang!

Nun *tritt* der König *auf*, seine Züge von Irrsinn entstellt, sein Gewand in Unordnung. Die Scene stellt einen wilden Forst dar, Wolken thürmen sich droben auf; man sieht Elephanten, Wild, Pfauen und Schwäne. Da sind Felsen und Wasserfälle, Blitz und Regen. Zuerst setzt der König, gleich einem Wahnwitzigen, einer Wolke nach, die er für einen Dämon hält, der seine Braut entführt hat.

Komm her, arglist'ger Dämon; denn du hast
Mir meines Herzens holdes Weib geraubt.

Sag', wo sie ist, gib wieder sie heraus!
O weh, er spottet mein! Hier bin ich machtlos,
Und zum Gelächter dient ihm nur mein Zorn.
Er schwang sich durch die Luft empor und sitzt
Auf jenes Felsens Gipfel sicher, schiesst
Mit seinem Pfeil mich, der mein Herz durchbohrt.
Es regnet Pfeile, tausend gift'ge Stiche
Durchbohren mich und bringen mir den Tod!

[stürmt vorwärts, wie zum Angriff, hält plötzlich inne und blickt nach ober.]

Es war kein Dämon! Eine Regenwolke,
Die holde Botin kühler Jahreszeit!
Es war kein Bogen eines wilden Kriegers,
Nein, Indra's siebenfarb'ger Bogen selbst!
Was ich zu sehen glaubt' in seinem Arm,
So glänzend — Urvaśî — es war ein Blitzstrahl!

Diese Eingebungen der Raserei werden von Liedern unterbrochen, die das Geschick der getrennten Liebenden beklagen; doch ist es unmöglich, eine Ahnung von der wirklichen Schönheit des Ganzen zu ermöglichen, ohne weit vollständigere Auszüge, als wir zu geben im Stande sind. Die folgenden Stellen müssen genügen:

Doch ach, was ist mir alles dies, es ekelt
Mich an, und dieser Erde Reichthum scheint
Mir bittrer nur, was ich verlor, zu zeigen;
Denn alles, alles gäb' ich gern für sie!
Nun ist sie fort, verschwunden, ohne Spur!
Vergebens sucht mein Aug' sie hier im Haine! — —
Ha, was ist das? Belohnt wird mein Bemühn!
Vergebens sucht' ich nicht, ich hab' gefunden;
Doch was ich fand, vermehret meinen Schmerz!
Hier der Kandaliablume Kelch, benetzt
Mit Tropfen Thau, wie gleicht er ihrem Auge,
Wenn Thränen, die mein Wankelmuth erzeugt,
Sie bitter füllte! Wie ertrag' ich dies!
Ging sie den Weg? Ist dies wohl ihre Spur?

Er redet verschiedene Vögel an und fragt sie, ob sie seine Geliebte gesehen haben, — den Pfauhahn »mit seinem dunkelblauen Halse und dem kohlenschwarzen Auge«, — den Kuckuk, »den Liebende der Liebe Herold nennen«, — die Schwäne, die nordwärts ihrem Heimatsee zusteuern und durch ihre anmuthige Haltung verrathen, dass sie »seine Geliebte gesehen haben und selbst von ihrem Reiz bezaubert wurden«, — den *kakravâka*, »der da weiss, was Trennung heisst, da er jede Nacht dasselbe Leid empfindet, wie jetzt Purûravas«: doch keiner gibt ihm Antwort. Weder er, noch die Bienen, die »munter schwärmend süssen Honig saugen«, noch der Elephant, »des Waldes König, der mit seinem Weibchen unter dem Kadambabaume der Ruhe pflegt«, hat die Verlorene gesehen.

Sieh, grade jetzt nimmt einen Zweig er an
Vom Weibchen, den es brach vom Balsambaum;
Es quillt der reiche Saft daraus hervor,
Und darum mög' er ihn zuvor verzehren. —
Sieh da, Surabhikandhara, von allen
Der schönste Fels; in jener Grotte weilen
Die Himmlischen so gern im kühlen Schatten.
Ha, sollt' ich hier sie finden? Ja, vielleicht
Ruht sie im tiefsten Grund der Grotte! Ha,
Wie finster ist's! So leuchtet mir, ihr Blitze!
Wie denn? sie schweigen jetzt; voll Neid behält
Die dunkle Wolke sie in ihrem Schooss;
Hat sich denn Alles wider mich verschworen?
Weh mir, vergebens ist mein Mühn, und doch
Verlass' ich diese Stätte nicht, bevor
Ich dieses Felsens Herrscher selbst befragt.

Lied.

Dort kommt am Waldesrand in raschem Lauf
Der wilde Eber her und wühlt mit Lust
Der Erde dicht bewachsnen Busen auf;
Wie er in ihr, wühlt Schmerz in seiner Brust.

Darum, o Fels, hast Du sie nicht geschaut?
Die durch den Hain gewandert, schwach und müd'?
So reizend wie Ananga's holde Braut,
Wenn seiner Liebe Glut ihr Herz durchglüht?

Doch nein, der Gott des Felsens hört mich nicht!
Bin ich zu weit entfernt, so geh' ich näher.

Lied.

Du hehrer Fels, von Deinem Scheitel wallen
Die Wasserfälle, Locken gleich, herab,
Und tausend himmlisch süsse Lieder schallen
In deinem Reich, die Dir Kuvera gab.
Es glänzt ein Diadem auf Deinem Haupte
Aus Sonnenschein, mit Blumen hold durchwebt;
O sage mir, wo ist, die man mir raubte,
Die holde Braut, weisst Du, ob sie noch lebt?

(Ein Echo antwortet »lebt!«)

Sie lebt! So tönte deutlich seine Antwort!
Doch ach! Das Echo war's vom eignen Wort;
Es spottet mein, und jede Hoffnung schwindet!

(Er sinkt nieder.)

Weh mir, ich bin erschöpft! Hier an dem Ufer
Des Flusses will ich ruh'n, und kühlen soll
Mich jetzt der Hauch, der seiner Brust entströmt.
Ach, wenn ich diesen klaren Quell erblicke
Mit seinem frischen unentweihten Leben,
Ergreift mich eine seltsam tiefe Rührung!
Die runde Welle gleicht den Augenbrau'n,
Der Schwäne Reihe einem weissen Gürtel,
Den holden Busen deckt ein Schleier — Schaum:
Er steigt und sinkt, von Seufzern leis bewegt.
Als suchte sie bald hier bald dort das Glück,
So schwankt sie hin und her, unsichern Schrittes.
Ist Urvasî die Göttin dieser Au'?
Hat sie ihr Ungestüm so sehr verwandelt? . . .

Drum geh' ich wieder nach dem Orte, wo
Sie meinem Blick entschwand, und harre dort.
Sieh, wie das Auge des Gazellenmännchens
Zur Seite blickt, so sanft, so zärtlich sieht er
Betrachtend auf die jungen hellen Pflanzen
Im frischen Grün, die jüngst des Lenzes Gott
Zum Schmuck des Bodens hier im Walde schuf!
Dort kommt sein Weib, ein Zicklein folgt ihr saugend,
Und er verschlingt mit Liebesblick das Paar.
Ach weh, mich sieht er nicht! Was bin ich ihm?

Endlich findet der König einen Edelstein von röthlichem Glanze; es ist der »Stein des Wiederfindens«, der vermöge seiner wunderbaren Zauberkraft die Urvasî zu ihrem Geliebten zurückbringen soll. Er hält ihn in den Händen und umarmt die Weinranke, die sich nun in Urvasî verwandelt. Urvasî's Stirn wird mit dem Juwel geschmückt, und der König kehrt mit seiner himmlischen Königin nach Allahabad zurück.

Die junge Frühlingswolke sei ein Wagen
Mit frischen Blitzesflammen statt des Banners!
Er möge über Indra's Himmelsbrücke
Uns schaukelnd tragen zu des Ganges Flut!
(Die Wolke senkt sich; sie steigen ein und fahren ab.)

Der fünfte und letzte Akt beginnt mit einem unglücklichen Ereigniss. Ein Habicht hat den Rubin der Wiedervereinigung geraubt. Befehle ergehen, den Dieb zu erschiessen, und nach kurzer Zeit bringt ein Förster den Juwel und den Pfeil, womit er den Habicht erlegt hat. Auf dem Schafte entdeckt man eine Inschrift, welche besagt, dass er Âyus, dem Sohne der Urvasî und des Purûravas, gehöre. Der König weiss nicht, dass Urvasî ihm jemals einen Sohn geboren hat; und noch ehe er sich von seinem Erstaunen erholt hat, tritt eine Büsserin mit einem Knaben auf, der einen Bogen in der Hand hält. Es ist Âyus, Urvasî's Sohn, der von seiner Mutter dem frommen *K*yavana übergeben war; dieser hat ihn erzogen und sendet ihn nun zu seiner Mutter

zurück. Bald erkennt der König den Âyus als seinen Sohn an. Auch Urvasî kommt, ihn zu umarmen:

> Sieh dort, mein Sohn! Erkenne deine Mutter!
> Es heftet zärtlich sich ihr Blick auf Dich.
> Der holde Busen wogt vor Lust empor
> Und drängt den Schleier fort von seinem Platze.

Warum aber hat sie die Geburt dieses Kindes verheimlicht? Und warum bricht sie jetzt plötzlich in Thränen aus? Sie selbst sagt dem König die Ursache davon:

> So wisse denn: Als ich, erfüllt von Dir,
> Mir meines Lehrers Zorn aufs Haupt geladen,
> Da hat mir Indra Folgendes geboten . . .
> »Wenn«, so sprach er,
> »Der König sieht den Sohn, den Du ihm schenkst,
> Dann sollst Du wiederkehren in mein Reich«.
> O Herr, verstehst du jetzt nicht meine That? —
> Doch weh! Dein Auge hat ihn heut geschaut,
> Und sein Gewinn wird zum Verlust der Gattin.

König. Ach, wie zerstört das Schicksal grausam stets
> Die Pläne und Berechnungen des Glückes!
> Mit einer Hand gibt's einen Erben mir,
> Und raubt mir mit der andern — meine Gattin.
> So wird der Baum, der in der Hitze dorrte
> Und den der Regen rief zu neuem Leben,
> Von eines jähen Blitzes Strahl zerschmettert!

Urvasî. Mich trifft des Schicksals Schlag am härtesten.
> Der König fand den Sohn, den er sich wünschte,
> Den ich aus bösem Eigennutz der Liebe
> Zu lang' ihm vorenthielt; vollendet hab'
> Ich jetzt auf Erden meine Laufbahn, kehre,
> Wenn auch mit Schmerz, zurück zum Himmelsplan.
> Nur eins noch hab' ich Dich zu bitten, Theurer,
> Vergib um meiner Liebe mein Verbrechen,
> Und — weil's mir selbst so bittern Schmerz gemacht.

König. O rede also nicht, geliebtes Weib!
Nicht leicht ist's, sich vom Theuersten zu trennen,
Das fühlt' ich tief. als man Dich mir geraubt.
Allein des Indra Macht ist allzu gross,
Und seinem Spruche müssen wir gehorchen:
Doch wälz' ich selbst der Herrschaft schwere Last
Auf meines Sohnes jugendkräft'ge Schulter.
Und will im Haine bei Gazellen wohnen.

Vorbereitungen zur feierlichen Einsetzung des jungen Königs werden gemacht; da erscheint plötzlich ein neuer deus ex machina — Narada, der Bote Indra's

König. Sag an. was führt Dich wieder auf die Erde?
Narada. Des hohen Indra Spruch, o grosser König . .
Maghavan hat,
Der Heil'ge, Deinen Vorsatz angeschaut
Durch seine innre Kraft, dass Du gedenkst,
In einem Büsserhain fortan zu leben . . .
Die Göttlichen, die alles überschauen,
Was in der dreifach weiten Welt gesch
Ersahen, dass ein Krieg beginnen wird
Der heil'gen Götter mit des Himmels Feinden,
Du aber bist ein mächtiger Genosse
Der Götter und darfst Deine Waffen nicl
In diesem Augenblicke niederlegen;
Und deshalb bleib', solang' Du lebst. o Herr,
Die holde Urvaśî Dein Eheweib.

Hierauf endet alles glücklich. Nymphen steigen vom Himmel hernieder mit einem goldenen Gefäss, angefüllt mit dem Wasser des himmlischen Ganges, mit einem Throne und andern Paraphernalien, die sie aufstellen. Der Prinz wird als Theilhaber der Herrschaft eingesetzt, und alle zusammen begeben sich zur Königin, die in so hochherziger Weise auf ihre Rechte zu Gunsten Urvaśîs, der himmlischen Nymphe, verzichtet hat. und bringen ihre Huldigung dar.

Hier haben wir also die volle Blume, deren Stamm wir durch die Purâ*n*as und den Mahâbbârata hindurch bis zu den Brâhma*n*as und dem Veda verfolgen, während der Same tief in jener fruchtbaren Sprachschicht, aus der alle arischen Dialekte ihre Kraft und Nahrung ziehen, begraben liegt. Carlyle hatte einen tiefen Blick in das innerste Herz der Mythologie gethan, wenn er sagte: »Die Tradition, mag sie auch nur eine einzige Wurzel haben, wächst empor, gleich einer Baniane, in ein ganzes überwölbendes Labyrinth von Bäumen« Die Wurzel aller der Geschichten von Purûravas und Urva*s*î waren kurze sprüchwörtliche Ausdrücke, wie sie alte Dialekte so sehr lieben. »Urva*s*î liebt Purûravas« bedeutete einfach »die Sonne geht auf«; »Urva*s*î sieht Purûravas nackt«, bedeutete »die Morgendämmerung ist verschwunden«; »Urva*s*î findet Purûravas wieder«, bedeutete »die Sonne geht unter«. Die Namen Purûravas und Urva*s*î sind auf indischem Boden erwachsen, und wir dürfen nicht erwarten, dieselben in andern arischen Dialekten identisch wieder zu finden. Doch die nämlichen Vorstellungen durchdringen die mythologische Sprache Griechenlands. Einer von den vielen Namen für die Morgendämmerung war daselbst Eurydike (S. 90). Der Name ihres Gatten ist, wie viele griechische Wörter, unerklärlich; doch ist Orpheus dasselbe Wort wie das sanskritische *Ri*bhu oder Arbhu, das zwar am bekanntesten ist als Name der drei *Ri*bhus, doch im Veda auch als Beiwort des Indra und als ein Name für den Tag oder die Sonne gebraucht wird. Die alte Sage war nun diese: »Eurydike wird von einer Schlange (d. i. von der Nacht) gebissen; sie stirbt und steigt hinab zu den untern Regionen. Orpheus folgt ihr, und die Götter bewilligen ihm die Gunst, dass sein Weib ihm folgen solle, unter der Bedingung jedoch, dass er sich nicht umsehen wolle. Orpheus verspricht, — steigt aus der dunkeln Welt empor; Eurydike ist hinter ihm, da er aufsteigt, doch, durch Zweifel oder durch Liebe bewogen, schaut er zurück; der erste Sonnenstrahl schaut nach der Morgendämmerung hin, — und die Morgendämmerung verschwindet«. Es mag einen alten Dichter, Namens Orpheus, gegeben haben; denn die alten Dichter finden Gefallen an Sonnennamen — mag er aber existirt haben oder

nicht, sicher ist, dass die Sage von Orpheus und Eurydike weder von einem wirklichen Ereigniss entlehnt, noch ohne Veranlassung erfunden wurde. Auch in Indien hat die Mythe von den *Ri*bhus durch eine blosse Aehnlichkeit der Namen eine locale und geschichtliche Färbung angenommen. Ein Mann oder ein Stamm, der den Namen B*ri*bu führte (Rv.. VI. 45, 31—33) [72], wurde in die brahmanische Gemeinschaft aufgenommen. Sie waren Zimmerleute und hatten offenbar der Familie eines vedischen Häuptlings, Bharadvâ*g*a, wesentliche Dienste geleistet. Da es keine eigene vedische Götter für sie gab, so ertheilte man ihnen die *Ri*bhus zu, und viele Dinge, die ursprünglich nur auf die sterblichen B*ri*bus Anwendung fanden, schrieb man nun diesen Göttern zu. Derartige historische Wirklichkeiten werden einer mythologischen Analyse stets widerstreben, während das wahrhaft Mythologische sofort Rede steht, wenn wir es nur richtig zu behandeln wissen. Es gibt eine Grammatik, mit deren Hülfe jener alte Dialekt in die gemeinsame Sprache der Arier zurück übersetzt werden kann.

Ich muss zu einem Abschluss gelangen; und doch ist es schwer, einen Gegenstand zu verlassen, bei dem, wie bei einem Bogen, jeder einzelne Stein zu fallen droht, während der ganze Bogen den stärksten Druck aushalten würde. Noch eine Sage. — Wir haben gesehen, wie die Sonne und die Morgenröthe so viele Liebesgeschichten ins Leben riefen, dass wir wohl fragen dürfen, ob die arischen Völker vor ihrer Trennung den ältesten der Götter, den Gott der Liebe, kannten? War Eros in jener fernen Periode erwachender Geschichte bekannt, und was bedeutete der Name, den die Arier ihm gaben? Die Etymologie leitet Eros gewöhnlich von einer sanskritischen Wurzel *vri* oder *var* mit der Bedeutung auswählen, auslesen, ab.

Eine derartige Etymologie wäre nun wohl haltbar, wenn der Name Liebe zuerst in unsern Ballsälen geprägt worden wäre; gewiss aber konnte einem geraden und unverdorbenen Herzen die Idee des Erwägens, Vergleichens und klugen Auswählens nicht als der hervorstechendste Zug der Liebe einfallen. Stellen wir uns, so gut wir können, die gesunden und starken Gefühle eines

jugendlichen Schlages von Menschen vor, die frei dem Rufe ihres Herzens folgen, nicht gebunden von den Vorschriften und Vorurtheilen einer verfeinerten Gesellschaft, und nur von jenen Gesetzen beherrscht, welche die Natur und die Anmuth einem jeden Menschenherzen eingeprägt haben. Denken wir uns, wie Herzen dieser Art plötzlich in Liebe erglühten, — einem Gefühle, von dem sie weder wussten, woher es kam, noch wohin es sie fortreissen mochte; einem Drange, dem sie nicht einmal einen Namen zu geben wussten. Wenn sie einen Namen dafür gebrauchten, wohin sollten sie blicken? War nicht die Liebe für sie gleich einem Erwachen vom Schlafe? War sie nicht gleich dem Morgen, der mit himmlischem Glanze seine Strahlen über ihre Seelen warf, ihre Herzen mit einer brennenden Glut durchdrang, ihr ganzes Sein gleich einem frischen Hauche klärte, und die ganze Welt ringsum mit einem neuen Lichte erhellte? War es so, dann konnte es nur einen Namen geben, um die Liebe zu bezeichnen, — dann gab es nur ein Gleichniss für den rosigen Hauch, der auf den Wangen der Geliebten das Morgenroth der Liebe verräth: es war das Erröthen des Tages, der Aufgang der Sonne. »Die Sonne ist aufgegangen«, so sagten sie, wo wir sagen: »ich liebe«; »die Sonne ist untergegangen«, sagten sie, wo wir sagen: »Ich habe geliebt«.

Und dieses, was wir hätten ahnen können, wenn wir nur immer im Stande wären, die Fesseln unserer eigenen Sprache abzuwerfen, wird durch eine Analyse der alten Zunge vollkommen bestätigt. Der Name der Morgenröthe ist im Sanskrit ushas, im Griechischen Ἔως, beide weiblichen Geschlechts. Doch kennt der Veda auch eine Morgendämmerung männlichen Geschlechtes, oder vielmehr eine Dämmersonne (Agni aushasya, Ἑῷος), und in diesem Sinne hätte Ushas wohl im Griechischen die Form Ἔρως annehmen können. S wandelt sich häufig in r. Im Sanskrit ist es eine allgemeine Regel, dass s vor einer Media zu r wird. Im Griechischen haben wir die lakonischen Formen auf ορ anstatt ος (Ahrens, D. D. § 8); im Lateinischen findet sich in allen Inschriften an Stelle eines r zwischen zwei Vocalen die ursprünglichere Form s (asa = ara). Das nämliche Wort ushas hat im Lateinischen die Form aurora angenommen, die sich durch ein

dazwischen liegendes auros, auroris erklärt, wie flora aus flos, floris.

Wie annehmbar aber auch solche Analogien scheinen mögen, es hiesse nur uns Sand in die Augen streuen, wollten die Sprachgelehrten sich einbilden, sie könnten auf diese Weise den Uebergang eines sanskritischen sh in ein griechisches r feststellen. Nein, was für Analogien auch andere Dialekte aufzuweisen vermögen, so ist doch bisher niemals bewiesen worden, dass ein sanskritisches sh zwischen zwei Vocalen einem griechischen r entspräche. Eros kann mithin nicht Ushas sein.

Und doch war der Name Eros ursprünglich der der dämmernden Sonne. Die Sonne wird im Veda häufig der Renner, der hurtige Wettläufer, oder einfach das Ross genannt, während sie in der vermenschlichtern Mythologie Griechenlands, wie auch in vielen Theilen des Veda, dargestellt wird als auf einem Wagen sitzend, der im Veda von zwei, sieben oder zehn Rossen gezogen wird, während wir im Griechischen auch das Viergespann haben:

> Ἅρματα μὲν τάδε λαμπρὰ τεθρίππων
> Ἥλιος ἤδη λάμπει κατὰ γῆν.

Diese Rosse heissen haritas, sie sind stets weiblich. Auch heissen sie bhadrâs, glücklich oder froh (I. 115, 3); *k*itrâs, die bunten (I. 115, 3); gh*r*itâ*k*îs und gh*ri*tasnâs, in Thau gebadet (IV. 6, 9); sva*nk*as, die schön schreitenden; vîta-p*r*i*sh*th*â*s, mit herrlichem Rücken begabt (V. 45, 10). So heisst es:

Rv. IX. 63, 9: »Die Sonne hat die zehn Harits zur Fahrt angeschirrt«.

Rv. I. 50, 8: »Die sieben Harits bringen Dich, o lichte Sonne, auf Deinem Wagen«.

Rv. IV. 13, 3: »Die sieben Haris bringen sie, die Sonne, den Späher der Welt«.

An andern Stellen nehmen sie indess eine menschliche Gestalt an, und da die Morgenröthe, die zuweilen einfach a*s*vâ, Stute, genannt wird, unter dem Namen Schwester wohl bekannt ist, so werden auch diese Harits die sieben Schwestern genannt

(VII. 66, 15); und an einer Stelle (IX. 86, 37) erscheinen sie als »die schöngeflügelten Harits«. Hiernach brauche ich wohl kaum zu sagen, dass wir hier das Urbild der griechischen »Charites[73]« haben.

Gern möchte ich die Fährte, welche diese Wiedererkennung der sanskritischen Haritas in den Chariten der vergleichenden Mythologie eröffnet, verfolgen; doch muss ich zu Eros zurückkehren, mit dem sie so häufig vereint erscheinen. Versuchen wir vermittelst der Gesetze, welche die Umwandlung gewöhnlicher arischer Wörter ins Griechische oder ins Sanskrit reguliren, ἔρως in Sanskrit umzuschreiben, so finden wir, dass sein Ableitungssuffix identisch ist mit der Endung des Participii Perfecti. Diese Endung wird im Sanskrit gemeinlich durch vas, nom. masc. vân, fem. ushî, neutr. vat, vertreten, und dieses mag etymologisch, wenn es auch grammatisch davon weit verschieden ist, als eine Parallelform des ursprünglich possessiven Suffixes vat, nom. m. vân, f. vatî, n. vat, betrachtet werden. Da es im Sanskrit ein kurzes e nicht gibt, und da griechisches ρ sanskritischem r entspricht, so würde ἔρως, ἔρωτος, wenn es im Sanskrit überhaupt existirte, die Form ar-vas, nom. árvân, gen. árushas, gehabt haben. Nun ist es freilich wahr, dass wir im Sanskrit ár-vân, gen. ár-ushas, in irgend einer dem griechischen ἔρως nahekommenden Bedeutung, nicht finden. Wir finden aber ár-vat, gen. ár-vatas, das im spätern Sanskrit ein Ross bedeutet, und das im Veda noch Spuren seiner wurzelhaften Kraft bewahrt hat und noch immer die Bedeutung schnell, eilend, ungestüm aufweist. Dieses nämliche Wort wird auf die Sonne angewandt, so dass es an einigen Stellen als ein Name der Sonne erscheint, während es an andern Stellen als ein Substantiv, im Sinne von Pferd oder Reiter, gebraucht wird. Durch den unwiderstehlichen Einfluss des synonymen Charakters der alten Sprache, und ohne irgend welchen poetischen Aufwand von Seiten des Sprechers, dachten und sprachen somit diejenigen, welche von der Sonne als arvat redeten, zu gleicher Zeit von einem Rosse oder einem Reiter. Das Wort arvat, welches nur auf die Bezeichnung der hurtigen Sonne berechnet war, setzte

andere Vorstellungen in Schwingung, die allmählich die Sonne in ein Ross oder in einen Reiter umwandelten. Arvat bedeutet einfach Ross an Stellen wie I. 91, 20:

»Gott Soma gibt uns die Kuh, Soma gibt uns das schnelle Ross; Soma gibt einen starken Sohn«.

Es bedeutet Reiter oder Renner, Rv. I. 152, 5:

»Der Reiter wird ohne Ross, ohne Zügel geboren«.

Der Reiter, welcher hier gemeint ist, ist die aufgehende Sonne, und eine ganze Hymne ist an die Sonne als Ross gerichtet. Aber das Wachsthum der Sprache und des Gedankens ist so schnell, dass die Mythe im Veda, so zu sagen, zu sich selbst zurückkehrt, und einer der Dichter (I. 163, 2) preist die lichten Vasus, weil sie »aus der Sonne ein Pferd gemacht haben«. So wird árvat an sich, ohne Adjectiv oder erklärenden Beisatz, der Name für Sonne, wie sûrya, âditya, oder irgend ein anderer ihrer alten Titel. Rv. I. 163, 3 sagt der Dichter zur Sonne: »Du, o Arvat (Ross), bist Âditya (die Sonne), und VI. 12, 6, wird Agni, oder das Sonnenfeuer unter demselben Namen angerufen. »Du, o Arvat, halt uns fern von Schmähung! O Agni, mit allen Feuern entzündeter! Du gibst Schätze. Du entfernest alles Unheil; lass uns glücklich leben hundert Jahre lang, reich an trefflicher Nachkommenschaft!«

Ehe wir nachzuweisen vermögen, wie die Fäden dieses Sonnennamens in Indien in das erste Gespinst des Gottes der Liebe in Hellas einlaufen, haben wir noch zu bemerken, dass die Rosse, d. i. die Sonnenstrahlen, nicht nur harítas, sondern auch rohítas (oder róhitâs) und árushîs (oder arushâs) genannt werden. Rv. I. 14, 12: »Schirre die Árushîs an deinen Wagen, o leuchtender Agni! Die Haríts, die Rohíts! mit ihnen führe uns die Götter zu«! Diese Namen mochten ursprünglich blosse Adjectiva sein, im Sinne von roth, hell oder braun[74]: bald aber wurden sie zu Namen bestimmter Thiere, die bestimmten Göttern angehörten, je nach ihrer verschiedenen Farbe und Beschaffenheit. So heisst es

Rv. II. 10, 2. »Du strahlender Agni, hör mein Gebet; sei es, dass die zwei schwarzen Rosse (syâvâ) deinen Wagen bringen,

oder die beiden röthlichen (róhitâ) oder die beiden rothen Rosse (arushâ)«.

Ferner:

Rv. VII. 42, 2: »Schirr an die Haríts und die Rohíts, oder die Arushás die im Stalle sind«.

Árushî wird auch für sich allein für Kuh gebraucht; z. B. VIII. 55, 3, wo ein Dichter sagt, er habe 400 Kühe erhalten (árushî*n*âm *k*átu*h*-*s*atam). Diese árushîs, oder lichten Kühe, kommen vorzugsweise der Morgenröthe zu, und anstatt zu sagen: »der Tag dämmert«, sagen die alten Vedadichter häufig: »die lichten Kühe kehren wieder« (Rv. I. 92, 1). Wir finden, dass die Harits zuweilen in sieben Schwestern umgewandelt werden, und es erlitten also auch die Árushîs, ursprünglich die lichten Kühe, dieselbe Metamorphose:

Rv. X, 5, 5. »Er brachte die sieben Schwestern, die Árushîs (die lichten Kühe)«; oder (X. 8, 3), »Da die Sonne emporflog, erfrischten die Árushîs ihre Leiber im Wasser«.

Sanskritgelehrten hat man kaum nöthig zu sagen, dass dieses árushî in Wirklichkeit das Femininum einer Form árvas, nom. árvân, gen. árushas, ist, während árvatî das Femininum von ár-vat, nom. árvâ, gen. árvatas, ist. Wie vidvân, wissend, sein Feminin vidúshî (*k*ikitvân, *k*ikitúshî) bildet, so führt árvâ(*n*) zu árushî, eine Form, welche die Femininbildung des Participii Perfecti im Griechischen vollkommen erklärt, wie sich aus folgender Gleichung ergibt: — vidvân : vidúshî = εἰδώς : εἰδυῖα. Diese weibliche Form árushî ist für unsere Zwecke von Bedeutung, da sie neues Licht auf die Bildung eines andern Wortes wirft, nämlich arushá, eines Masculins, mit der Bedeutung hell oder roth; — im Veda ein häufiges Beiwort der Sonne. Arushá, gen. ásya, folgt der schwachen Declination, und árushî wird von den Sanskrit-Grammatikern als regelmässiges Feminin von arushá betrachtet. Arushá, verglichen mit der Participialform ar-vas, ist gebildet wie διάκτορος, ου, anstatt διάκτωρ, ορος; wie lat. vasum, i, anstatt vas, vasis, wie prâkriti-

sches *karanteshu*, anstatt *karatsu*; wie neugriech. ἡ νύκτα anstatt ἡ νύξ.

Dieses arushá in seiner vedischen Anwendung auf lichte Wesen und Sonnengottheiten, bringt uns dem griechischen Eros so nahe, wie wir es nur erwarten können. Im Sinne von Licht findet es sich:

R. VII. 75, 6. »Man sieht die rothen, lichten Rosse, welche uns die strahlende Morgenröthe bringen«.

Die Rosse[75] Indra's, Agni's, B*r*ihaspati's, schnell wie der Wind und licht wie Sonnen, sie, die das Euter der schwarzen Kuh, der Nacht, lecken, heissen arushá; der Rauch, der von der brennenden Sonne beim Tagesanbruch aufsteigt, die Glieder der Sonne, womit diese himmelan klimmt, der Donnerkeil, den Indra schleudert, das Feuer, welches man bei Tage und bei Nacht sieht, sie alle heissen arushá. »Er, der Himmel und Erde mit Licht erfüllt, der durch das Dunkel hindurch am Himmel entlang läuft, der unter den schwarzen Kühen der Nacht gesehen wird«, er heisst arushá oder der lichte Held (arushó v*r*ishâ).

Dieser lichte Sonnenheld, sei es Agni[76] oder Sûrya, wird aber im Veda, wie in der griechischen Mythologie, als Kind dargestellt.

Rv. III. 1, 4. »Die sieben Schwestern haben ihn gepflegt, den fröhlichen, den weissen, da er geboren ward, den lichten (Arusha), während er aufwuchs; die Pferde kamen wie zu einem Füllen, das geboren ist; die Götter brachten Agni auf, da er geboren war«.

Arusha wird im Veda auf die junge Sonne angewandt; die Sonne, welche die dunkle Nacht vertreibt und den ersten Strahl sendet, um die Welt zu erwecken:

Rv. VII. 71, 1. »Die Nacht verlässt ihre Schwester, die Morgenröthe; die dunkle bahnt den Weg für Arusha«.

Wiewohl in einigen dieser Namen eine unabsichtliche Anspielung auf seine thierische Natur liegt, so nimmt er doch bald eine rein menschliche Gestalt an. Man heisst ihn N*r*i*k*akshâs (III. 15, 3), mannsäugig, und selbst seine Flügel haben, wie Grimm[77] mit Freuden hören wird, »im Veda angefangen zu

wachsen; denn wenigstens einmal wird er daselbst Arushāh suparnās, »die schönbeflügelte lichte Sonne«, genannt:

Τὸν δ' ἤτοι θνητοὶ μὲν Ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν,
Ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφύτορ' ἀνάγκην.

Wie Eros das Kind des Zeus, so heisst Arusha das Kind des Dyaus (Divāh sísus).

Rv. IV. 15, 6. »Ihn, den Gott Agni, schmücken und reinigen sie jeglichen Tag wie ein starkes Ross, — wie Arushá (die lichte Sonne), das Kind des Dyaus (Himmels)«.

Rv. VI. 49, 2. »Lasst uns Agni verehren, das Kind des Dyaus, den Sohn der Kraft, Arushá; das helle Licht des Opfers«.

Diese Gottheit ist der Götter erster; denn er kommt (V. 1, 5) agre ahnâm, »an der Spitze der Tage«; ushasâm agre (VII. 8, 1; X. 45, 5) »am Beginn der Morgenröthen«; an einer Stelle aber werden ihm zwei Schwestern zugeschrieben, an Aussehen verschieden, — die eine geschmückt mit Sternen, die andere strahlend vom Lichte der Sonne, — Tag und Nacht, die sonst die Töchter der Sonne genannt werden. Als Gott der Liebe, im griechischen Wortsinne, kommt Arusha nicht vor, und die Liebe, als reines Gefühl, ist im Veda eben so wenig unter irgend einem Namen vergöttert worden. Kâma, der Liebesgott im spätern Sanskrit, kommt im Veda niemals mit persönlichen oder göttlichen Attributen vor, eine Stelle im zehnten Buche ausgenommen, wo er indess eher als eine Schöpfungskraft, denn als ein persönliches Wesen aufgefasst wird. Es findet sich aber eine Stelle im Veda, wo Kâma, die Liebe, offenbar auf die aufgehende Sonne bezogen wird. Der ganze Hymnus (II, 38) ist an Savitar, die Sonne, gerichtet. Es heisst daselbst (v. 6): »Er steigt empor gleich einer mächtigen Flamme, — er strecket aus die weiten Arme, — sogar dem Winde gleichet er. Wenn er seine Rosse anhält, hört alle Thätigkeit auf, und die Nacht folgt seiner Fährte. Ehe aber die Nacht ihr Gewebe zur Hälfte vollendet hat, geht die Sonne wiederum auf. Dann gehet Agni zu allen Menschen und zu allen Häusern; sein Licht ist machtvoll, und seine Mutter, die Morgen-

röthe, gibt ihm den besten Antheil, die erste Anbetung unter den Menschen«. Dann fährt der Dichter fort:

»Er kehrte wieder mit weiten Schritten, nach Sieg begehrend; die Liebe aller Menschen kam heran. Der Ewige nahet und lässt das Werk (der Nacht) halbfertig; er folgte dem Gebot des himmlischen Savitar«.

»Die Liebe aller Menschen« mag wohl bedeuten: der von allen Menschen geliebte, oder der allen Menschen ihre Wünsche gewährt; doch scheint mir Kâma, die Liebe, hier nicht bloss zufälligerweise auf die aufgehende Sonne bezogen zu sein.

Selbst in den spätesten Ueberlieferungen der Purâ*n*as war die ursprüngliche Sonnennatur des Gottes der Liebe, des Geliebten der Morgenröthe, nicht ganz vergessen. Wir finden nämlich, dass einer der Namen, die man dem Sohne Kâma's, Aniruddha[78], dem Unwiderstehlichen (ἀνίκατος μάχαν), beilegt, Ushâpati, Herr der Morgenröthe, ist.

Stellen wir uns nun alle die Vorstellungen und Andeutungen, die sich im Veda an die Namen Arvat und Arusha geknüpft haben, klar vor die Seele, so werden die mannigfachen Mythen vom Eros, die anfangs so widersprechend erschienen, vollkommen verständlich. Bei Hesiod ist er der älteste der Götter und wurde geboren, da es nichts als das Chaos und die Erde gab. Hier haben wir »den am Anfang aller Tage geborenen Arusha«. Er ist der jüngste der Götter, der Sohn des Zeus, der Freund der Chariten, auch der Sohn der Haupt-Charis, Aphrodite, in der wir kaum umhin können, einen weiblichen Eros zu entdecken (eine Ushâ anstatt eines Agni aushasya)[79]. Jede dieser Mythen findet im Veda ihren Schlüssel. Eros oder Arusha ist die aufgehende Sonne, und daher das Kind, der Sohn des Dyaus; er schirrt die Harits an, und ist, wo nicht der Sohn[80], doch wenigstens der Geliebte der Morgenröthe. Uebrigens hat auch in der griechischen Mythologie Eros viele Väter und viele Mütter; und ein ihm von Sappho zugeschriebenes Elternpaar, Himmel und Erde, ist mit seinen vedischen Eltern, Dyaus und I*d*â, identisch[81]. Indien ist indess nicht Griechenland, und ob wir auch die Keime und Wurzeln griechischer Wörter und Vorstellungen

bis zum reichen Boden Indiens zurückverfolgen mögen, die volle Blume arischer Sprache, arischer Dichtung und Mythologie gehört Hellas an, wo uns Plato gesagt hat, was Eros ist, und wo uns Sophokles gesungen hat sein

> Ἔρως ἀνίκατε μάχαν,
> Ἔρως, ὃς ἐν κτήμασι πίπτεις,
> ὃς ἐν μαλακαῖς παρειαῖς
> νεάνιδος ἐννυχεύεις·
> φοιτᾷς δ' ὑπερπόντιος, ἔν τ'
> αγρονόμοις αὐλαῖς.
> καί σ' οὔτ' ἀθανάτων φύξιμος οὐδείς,
> οὔθ' ἁμερίων ἐπ' ἀν-
> θρώπων· ὁ δ' ἔχων μέμηνεν[82].

Wenn Hegel die Entdeckung der gemeinschaftlichen Abkunft des Griechischen und Sanskrit die Entdeckung einer neuen Welt genannt hat, so kann man ein Gleiches sagen in Bezug auf den gemeinsamen Ursprung der griechischen und der sanskritischen Mythologie. Die Entdeckung ist gemacht, und die Wissenschaft der vergleichenden Mythologie wird bald zu derselben Bedeutung steigen wie die vergleichende Philologie. Ich habe hier nur einige wenige Mythen erklärt; doch gehören sie alle zu einem einzigen kleinen Sagenkreise, und viele andere Namen hätten hinzugefügt werden können. Diejenigen, welche an dieser Geologie der Sprache ein Interesse nehmen, darf ich auf die »Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung« verweisen, herausgegeben von meinem gelehrten Freunde Dr. Kuhn in Berlin, der in seiner Zeitschrift die vergleichende Mythologie als einen integrirenden Theil der vergleichenden Philologie zugelassen und selbst mehrere der schlagendsten Parallelismen zwischen den Traditionen des Veda und den mythologischen Namen anderer arischer Völker entdeckt hat. Sogar die »Hippokentauren und die Chimaera, die Gorgonen und Pegasos, und andere ungeheuerliche Geschöpfe« sind in Richtigkeit gebracht worden, und obwohl ich von Dr. Kuhns Ansichten in verschiedenen Punkten abweiche und ganz besonders in Bezug auf die elementarische Natur der

Götter, die er, gleich Lauer, dem talentvollen Verfasser des »Systems der Griechischen Mythologie«, wie mir scheint, zu ausschliesslich mit den flüchtigen Phänomenen der Wolken, Stürme und des Donners verknüpft, während ich glaube, dass ihr ursprünglicher Begriff sich fast immer auf die Sonne bezieht — so kann man dennoch von beiden gar vieles lernen. Ohne Zweifel ist noch manches zu thun übrig, und selbst mit Hülfe des Veda wird sich niemals die ganze griechische Mythologie entziffern und übersetzen lassen. Kann man dies aber als einen Vorwurf geltend machen? Es gibt viele griechische Wörter, für die wir selbst mit Hülfe des Sanskrit keine befriedigende Etymologie finden können. Sollen wir darum sagen, dass die gesammte griechische Sprache keine etymologische Organisation habe? Finden wir in der Bildung eines, wenn auch nur kleinen Theiles griechischer Wörter ein vernünftiges Princip, so sind wir zu dem Schlusse berechtigt, dass das nämliche Princip, das sich in einem Theile kund gibt, das organische Wachsen des Ganzen leitete: und können wir gleich nicht den etymologischen Ursprung aller Wörter erklären, so würden wir doch nie sagen, die Sprache habe keinen etymologischen Ursprung gehabt, oder die Etymologie »handle von einer Vergangenheit, die niemals gegenwärtig gewesen«. Dass die spätern Griechen, wie Homer und Hesiod, den Ursprung und Sinn ihrer Mythen nicht kannten, gebe ich vollkommen zu: aber ebensowenig kannten sie den Ursprung und Sinn ihrer Wörter. Was von der Etymologie gilt, findet somit gleicherweise auf die Mythologie Anwendung. Die Sprachwissenschaft hat es dargethan, dass es in der Sprache nichts Unregelmässiges gibt, und was früher in der Declination und Conjugation als unregelmässig betrachtet wurde, wird jetzt als die regelmässigste und ursprünglichste Schicht in der grammatischen Bildung anerkannt. Ein Gleiches, hoffen wir, wird sich in der Mythologie zu Stande bringen lassen, und, anstatt sie wie bisher »ab ingenii humani imbecillitate et a dictionis egestate« abzuleiten, wird sie eine wahrere Lösung finden: »ab ingenii humani sapientia et a dictionis abundantia«. Die Mythologie ist nur ein Dialekt, eine alte Form der Sprache Obwohl es die Mythologie hauptsächlich mit der Natur zu thun

hat, und hier wiederum vorzüglich mit jenen Phänomenen, denen der Charakter des Gesetzes, der Ordnung, Macht und Weisheit aufgeprägt ist, so war sie doch auf alle Dinge anwendbar. Nichts ist vom mythologischen Ausdruck ausgeschlossen; weder Moral noch Philosophie, weder Geschichte noch Religion sind dem Zauber jener alten Sibylle entgangen. Doch ist die Mythologie weder Philosophie, noch Geschichte, noch Religion, noch Ethik. Sie ist, wenn wir uns eines scholastischen Ausdrucks bedienen dürfen, ein quale, nicht ein quid — etwas Formelles, nicht etwas Substantielles, und gleich der Poesie, der Bildhauerkunst und der Malerei, beinahe auf alles anwendbar, was die alte Welt jemals bewundern und verehren konnte.

II.

Griechische Mythologie.[1]

Es trifft sich nicht gar oft, dass wir ein deutsches Buch von mehr als 800 Seiten, eng gedruckt und von Anmerkungen und Citaten strotzend, in die Hand nehmen und es nicht wieder niederlegen können, ehe wir es ganz durchgelesen haben. Gleichwohl war dies der Fall mit uns, und wird der Fall mit manchem Leser von Prof. Welcker's »Griechischer Götterlehre« sein, wenn er fähig ist, sich mit wahrem und menschlichem Interesse in das Leben und in die Gedanken und Empfindungen der alten Griechen und ganz besonders in den Geist ihrer Religion, ihrer Verehrung und heiligen Ueberlieferungen zu vertiefen. Denjenigen, welche einiger einleitenden Belehrung in Betreff des Verfassers bedürfen, möchten wir zuerst sagen, dass Welcker ein sehr alter Mann ist, ein Mann, der beinahe einer vergangenen Zeit angehört, einer von den wenigen, die aus der heroischen Zeit deutscher Gelehrsamkeit noch übrig sind. Die gegenwärtige Generation, ein auch nicht eben verächtlicher Schlag, schaut zu ihm auf, wie die Griechen zum Nestor aufblickten. Er kannte den alten Voss, den Uebersetzer des Homer, als er noch ein junger Mann war und den Kampf der rationalen Mythologie gegen die symbolische Schule Creuzer's ausfocht. Er war der Freund Zoega's. Er spricht von Buttmann, vom Lexikologus-Buttmann, als von einem Gelehrten, der den Einfluss seiner Lehre empfunden hatte; und er betrachtet Otfried Müller, den dorischen Müller, wie einen, der ursprünglich seiner Schule angehörte, später aber freilich die Ansichten seines Lehrers in unabhängigem, ja zuweilen allzu

unabhängigem Geiste durchführte. Welcker hat seit langen Jahren über Mythologie geschrieben und Vorlesungen gehalten, und nicht ohne Genugthuung findet er, dass viele der Ansichten, die er zuerst in seinen Vorlesungen vortrug — Vorlesungen, die einem jeden, der sie anhören wollte, offen standen, — lange vor der Veröffentlichung seines Buches gäng und gäbe und gleichsam öffentliches Eigenthum geworden waren. Er ist nicht der Mann, der Ansprüche auf Priorität geltend macht, und wenn er sich auf den Gegenstand überhaupt einlässt, so geschieht es nur um seiner Selbstvertheidigung willen. Er will seine Leser daran erinnern, dass, wenn er gewisse Ansichten mit der Wärme eines Entdeckers vorträgt, wenn er sie tapfer gegen alle möglichen Einwendungen vertheidigt, dies nur darum geschieht, weil er seit Jahren gewohnt gewesen ist, es zu thun, und weil er es zu der Zeit thun musste, da er zuerst sein System ausarbeitete und es in seinen Vorlesungen darlegte. Man hat Welcker's »Götterlehre« seit vielen Jahren entgegengesehen und dieselbe lange vor ihrem Erscheinen besprochen. »Mein Werk«, schreibt der Verfasser, »wird kaum der Aufmerksamkeit werth erscheinen, die zu meinem grossen Bedauern und gewisslich ohne meine Veranlassung auf das Erscheinen dieses Buches erregt worden ist«. Wenn indess die Erwartungen unter den deutschen Professoren hochgespannt waren, so werden sie doch zugeben müssen, dass sie sich nicht getäuscht hatten, und dass das Versprechen, welches einst der junge Welcker gab, von dem Veteranen treulich erfüllt worden ist.

»Die Griechische Götterlehre«, so lautet der Titel des Werkes, reisst zwar den Leser im Strom mit sich fort, indem sie seine Wissbegierde auf jeder Seite rege macht und neue Ausblicke in jedem Kapitel eröffnet; nichtsdestoweniger ist es ein Buch, das ein mehrmaliges Durchlesen erfordert. Man kann es, mit Ausnahme einiger weniger vollendeten Kapitel, zum Vergnügen lesen; doch verdient es, dass man es studirt, dass man es durchdenkt, prüft und wieder prüft, da man nur dann erst seinen Werth zu entdecken vermag. In den letzten Jahren sind viele Bücher über Mythologie veröffentlicht worden. Preller, Gerhard, Schelling,

Maury folgten in reissender Schnelligkeit aufeinander. Preller's »Griechische Mylhologie« ist ein nützliches und sorgfältiges Compendium. Gerhard's »Griechische Mythologie« ist ein Vorrathshaus, zuweilen freilich eher ein Labyrinth mythologischer Schätze. Ueber Schelling's »Philosophie der Mythologie«, die in seinen nachgelassenen Werken erschien, wagen wir kaum eine Meinung zu äussern. Und doch, bei aller Achtung, die seinem grossen Namen gebührt, bei aufrichtiger Würdigung einiger tiefen Gedanken über mythologische Gegenstände, und vorzüglich bei voller Anerkennung der Verdienste, die er sich dadurch erworben hat, dass er mehr als jeder andere auf den unvermeidlichen Charakter mythologischen Denkens und mythologischer Sprache im weitesten Wortsinne hingewiesen hat, müssen wir doch, als Kritiker, sagen, dass seine Thatsachen und Theorien allen Gesetzen gesunder Forschung Hohn bieten, und dass seine Sprache so verworren und unklar ist, dass sie des Jahrhunderts, in dem wir leben, nicht würdig scheint. Für einen, der weiss, einen wie mächtigen und bedeutenden Einfluss Schelling's Geist auf Deutschland zu Anfang unseres Jahrhunderts ausgeübt hat, ist es schwer, dies auszusprechen. Konnten wir aber seine hinterlassenen Werke nicht ohne Wehmuth und nicht ohne eine herbe Empfindung von der Hinfälligkeit alles menschlichen Wissens lesen, so können wir sie nicht erwähnen, da wo sie erwähnt werden müssen, ohne unsere Ueberzeugung auszusprechen, dass sie zwar um ihres Verfassers willen von Interesse sind, in allen andern Beziehungen aber enttäuschen. Maury's »Histoire des Religions de la Grèce Antique« ist, wie alle Werke dieses fleissigen Schriftstellers, klar und ansprechend. Sie macht keinen Anspruch darauf, viele Ergebnisse unabhängiger Forschung zu dem, was man vorher über die verschiedenen von ihm behandelten Gegenstände wusste, hinzuzufügen. So ist der begabte Verfasser fast ganz jener heftigen Kritik entgangen, welcher Welcker anheimfiel, und trug den Dank derer davon, die seine sorgfältigen Handbücher benutzten.

Was Welcker vor allen seinen Vorgängern auszeichnet, ist, dass bei ihm die Mythologie nicht bloss eine Sammlung von Sagen

ist, die zu beschreiben, zu sichten und anzuordnen wäre, sondern ein zu lösendes Problem, ein Problem, wichtig, wie eins in der Weltgeschichte. Sein ganzes Herz ist in seinem W[illegible]ke. Er will es wissen und will es erklären, was Mythologie bedeutet, wie etwas der Art, wie eine griechische Mythologie, jemals existiren konnte. Es ist der Ursprung eines jeden Gottes, den er ausfindig zu machen sucht, indem er alles andere in natürlicher Weise aus der einmal eröffneten und geklärten Quelle fliessen lässt.

Ein zweiter seiner Behandlung der Mythologie eigenthümlicher Zug ist der, dass er niemals die griechischen Sagen als ein System betrachtet. Es gab Mythen, ehe es eine Mythologie gab, und in dieser ihrer ursprünglichen und unsystematischen Gestalt allein können wir hoffen, die echte und uranfängliche Bedeutung einer jeden Mythe zu entdecken.

[illegible]in dritter Zug, durch den sich Welcker's Buch auszeichnet, bes[illegible]rin, dass er viele Dinge auslässt. War eine Mythe einmal[illegible]den, so konnten Dichter, Künstler, Philosophen und alte[illegible] damit machen, was sie wollten. Gab es einmal einen Her[illegible] die ganze Erde durchwanderte, Ungeheuer tödtete, jedw[illegible]echtigkeit bestrafte und Dinge verrichtete, die kein anderer verrichten konnte, so war die natürliche Folge davon, dass man in jeder Stadt und in jedem Dorfe alles das, was niemand anders hätte thun können, dem Herakles zuschrieb. Die kleinen Geschichten, die man sich für alle diese Thaten des Herakles ausdachte, mögen für die Leute im Dorfe anziehend gewesen sein; auf eine Stelle in der griechischen Mythologie aber haben sie ebenso wenig Anspruch, als die schweizerischen Sagen von den Teufelsbrücken auf eine Stelle in einem Werke über schweizerische Theologie oder Geschichte. Um im Stande zu sein, zwischen dem, was wesentlich und was unwesentlich ist, zu unterscheiden, bedarf es einer besondern Begabung, und Professor Welcker besitzt dieselbe.

Ein vierter Punkt von charakteristischer Wichtigkeit in Welcker's Behandlungsweise der griechischen Mythologie ist die Geschicklichkeit, mit der er jede einzelne Mythe in ihre Theile zerlegt. Wenn er Apollo behandelt, so behandelt er ihn nicht als

eine einzige Persönlichkeit, indem er mit seiner Geburt beginnt, seine mannigfachen Heldenthaten bis ins kleinste beschreibt, sich seine zahlreichen Beiwörter erklärt und den widersprechenden Charakter vieler seiner guten oder schlechten Eigenschaften entfernt. Die Geburt des Gottes ist eine Mythe; sein Zusammenhang mit einer Zwillingsschwester ist eine andere; sein Hader mit Hermes eine dritte — deren jede an und für sich verständlich ist, wiewohl sie uns verwirren, wenn wir sie in ein grosses Gewebe apollinischer Theologie zusammenfassen.

Ferner haben wir nirgends den ursprünglichen Charakter der Verehrung des Zeus, als des Gottes, oder wie er in spätern Zeiten genannt wird, als des Vaters der Götter, als des Gottes der Götter, mit so sicherer und kräftiger Hand gezeichnet gefunden, wie in Welcker's Götterlehre. Wann wir mit ihm zu den höchsten Höhen griechischer Geschichte aufsteigen, so steht die Idee [illegible]tes, als des höchsten Wesens, vor uns als einfache Thatsac[illegible]chst dieser Verehrung eines Gottes, des Vaters des Himme[illegible] der Menschen, finden wir in Griechenland eine Naturanb[illegible] Die Naturkräfte, ursprünglich als solche verehrt, wandelt[illegible]päter in eine Götterfamilie um, in der Zeus der König und [illegible]urde. Die dritte Phase ist diejenige, der man gewöhnlich den Namen »griechische Mythologie« gibt; doch waren ihr die beiden älteren Ideen, ein Glaube an einen höchsten Gott und eine Verehrung der Naturkräfte, der Zeit nach vorausgegangen, oder wenigstens war sie geistig durch dieselbe möglich geworden. Die griechischen Religionen, sagt Welcker, sind, wenn man sie analysirt und auf ihre Urform zurückführt, weit einfacher, als wir denken. So ist es in allen grossen Dingen. Und je mehr wir mit den mannigfaltigen und verwickelten Formen, die rings um dieselben emporgeschossen sind, bekannt werden, desto mehr überrascht uns die Kleinheit der ersten Samenkörner, die Einfachheit der fundamentalen Vorstellungen. Die göttliche Natur des Zeus in ihrer Verschiedenheit von seiner mythologischen Natur wird von Welcker auf das sorgfältigste dargelegt. Er macht sich alle die Entdeckungen der Sprachwissenschaft zu nutze, um deutlicher nachzuweisen, wie dieselbe Vorstellung, welche in den alten

Religionen der Brahmanen, der Slaven und der Deutschen zum Ausdruck gelangte, unter demselben einfachen, klaren und erhabenen Namen von den ersten Ansiedlern in Hellas bewahrt worden war. Wir fühlen uns nicht bewogen, allzuscharf zu kritisiren, wenn wir auf einen klassischen Gelehrten stossen, der die Werke von Sanskrit-Philologen auszubeuten weiss. Es gereicht ihm zur Ehre, wenn er auch nur anerkennt, dass die Anfänge griechischen Denkens, griechischer Sprache und Tradition jenseit des Horizonts der sogenannten klassischen Welt liegen. Es ist erstaunlich, dass wir noch heutigen Tages sehen müssen, wie Männer, die in griechischer und lateinischer Gelehrsamkeit das Höchste geleistet haben, absichtlich ihre Augen vor dem verschliessen, was, wie sie wissen, das Licht eines neuen Tages ist. Dem Studium eines neuen Gegenstandes abgeneigt und unfähig, ihre Unwissenheit über irgend einen Gegenstand offen zu bekennen, versuchen sie sich der Werke eines Humboldt, Bopp oder Bunsen dadurch zu entschlagen, dass sie auf einige wenige Irrthümer hinweisen, etwa einen falschen Accent oder eine fehlerhafte Quantität — deren »jeder Schuljunge sich schämen würde«. Man könnte ebenso gut Wyld's Globus verhöhnen, weil er nicht mit der Genauigkeit einer Specialkarte angelegt ist. Wenn wir daher in einem Werke wie in dem des Professor Welcker kleine Irrthümer, wie devaṣ, Himmel, anstatt Gott, dyavî, einen sanskritischen Dativ, anstatt divi, des Dativs, oder dyavi, des Lokativs, finden, so merken wir es am Rande an, ohne ein Geschrei darüber zu erheben wie Schulmeister oder vielmehr Schulknaben. Zuweilen möchten wir eine Frage stellen, z. B. wie Prof. Welcker beweisen könnte, dass das deutsche Wort Gott dieselbe Bedeutung habe wie gut? Er verweist zur Bestätigung seiner Behauptung auf Grimm's »Geschichte der Deutschen Sprache«, p. 571; wir haben uns aber vergeblich nach irgend einer Stelle umgesehen, wo Grimm seine frühere Ansicht aufgibt, dass die beiden Wörter Gott und gut in allen teutonischen Dialekten parallel laufen, niemals aber in einem gemeinsamen Ursprung zusammentreffen. Gleichwohl wird Welcker's Beispiel, wie wir hoffen, bei den klassischen Gelehrten von guter Wirkung sein und für jeden,

der an vergleichender Sprachwissenschaft und an einem umfassenden Studium der Menschheit des Alterthums Interesse nimmt, muss schon dies ein grosser Triumph sein, dass das Grundkapitel eines von einem der berühmtesten klassischen Gelehrten verfassten Buches, — das Kapitel, welches den Schlüssel zum ganzen System enthält, mit der Ueberschrift »die Vedas« versehen ist.

Freilich wird selbst Welcker zuweilen seinem neuen Glauben abtrünnig. In einigen Theilen seines Werkes, und besonders in seinem Kapitel über Zeus, gibt er stillschweigend die ganze Beweisführung der vergleichenden Mythologie zu. Er gibt zu, dass man die ersten Anfänge des Zeus, des Gottes der Götter, in den alten Liedern des Veda und in den alten Traditionen der Hauptglieder des arischen Stammes studiren muss. Hinterher aber möchte er gern seine Vorbehalte machen. Sein ganzes Leben lang hat er die griechischen Götter studirt, und Name und Natur vieler derselben waren ihm ohne Hülfe des Sanskrits oder des Veda klar und verständlich geworden. Warum soll man sie nun dem arischen Schmelztiegel überantworten? Dies ist ein natürliches Gefühl. Ebenso ist es in der griechischen Etymologie. Können wir ein griechisches Wort mittelst der Hülfsquellen der griechischen Sprache erklären, weshalb wollen wir darüber hinausgehen? Und doch ist es unvermeidlich. Einige der plausibelsten griechischen Etymologien haben den unwahrscheinlichsten und doch ganz unumstösslichen Ableitungen vom Sanskrit Platz machen müssen.

Mancher griechische Gelehrte mag so ganz natürlich fragen: wenn wir *θεός* von *θέειν*, oder von *τιθέναι* ableiten können, warum sollen wir uns da die Mühe nehmen, es von einer andern Wurzel abzuleiten [2]? Ein jeder, der mit den wahren Grundsätzen der Etymologie bekannt ist, wird diese Frage leicht beantworten, und Welcker selbst würde der erste sein, der zugibt, dass es nicht von *θέειν* oder *τιθέναι* abgeleitet werden kann, aus welcher Quelle es auch immer fliessen mag. Dieselbe Beweisführung findet ihre Anwendung auf die Götternamen. *Ζής*, der alte Nominativ, von dem wir den Accusativ *Ζῆν* haben (»Ilias«, VIII. 206, früher *Ζῆν'*), und *Ζήν*, wovon der Accusativ *Ζῆνα*, hätte von frühern griechischen Etymologen wohl von *ζῆν*, leben, abgeleitet werden

können. Prof. Welcker aber weiss, dass, wenn die Etymologie einmal einen historischen und wissenschaftlichen Charakter angenommen hat, eine Ableitung, welche auf die mit *Ζεύς* verwandten sanskritischen Formen nicht anwendbar ist, auch nicht auf das Wort selbst im Griechischen angewandt werden kann. Ohne Zweifel gibt es Wörter und mythologische Namen, die Griechenland eigenthümlich sind und auf griechischem Boden nach der Trennung der arischen Stämme sich gebildet haben. *Κρονίων* z. B. ist ein griechisches Wort und eine griechische Vorstellung; und Prof. Welcker that Recht daran, dasselbe allein aus griechischen Quellen zu erklären. Nirgends aber, wo der nämliche mythologische Name im Griechischen und im Sanskrit vorhanden ist, kann man eine Mythologie, die nur auf das griechische, nicht aber auf das sanskritische Wort anwendbar ist, zulassen. Im Sanskrit ist ein Wesen wie *Κρόνος* nicht vorhanden. *Κρόνος* kam in Griechenland erst lange nach *Ζεύς* zum Vorschein. *Ζεύς* wurde bei den Griechen der Sohn der Zeit genannt. Es ist dies eine einfache, aber sehr gewöhnliche mythologische Ausdrucksweise. Ursprünglich bedeutet es nicht sowohl, dass die Zeit der Ursprung oder die Quelle des Zeus sei, sondern *Κρονίων* oder *Κρονίδης* hatte vielmehr die Bedeutung »mit der Zeit verknüpft, die Zeit vorstellend, durch alle Zeit hindurch existirend«. Ableitungen auf *ιων* und *ιδης* nahmen in spätern Zeiten die ausschliessliche Bedeutung von Patronymen an; ursprünglich aber hatten sie einen allgemeinern qualificirenden Sinn, wie wir es noch jetzt in unsern eigenen, ursprünglich semitischen Ausdrücken wie »Sohn des Stolzes«, »Söhne des Lichts«, »Sohn Belials« finden. *Κρονίων* ist bei Homer das häufigste Beiwort des *Ζεύς*; es steht häufig für sich allein an Stelle von *Ζεύς*. Es war ein Name, der auf den höchsten Gott, den Gott der Zeit, den ewigen Gott, volle Anwendung fand. Wer denkt nicht an den »Alten der Tage?« Als man aufgehört hatte, dies zu verstehen, und besonders als in dem geläufigen Worte für Zeit das *κ* zur Aspiraten, *κρόνος* zu *χρόνος* geworden war, da fragte man sich, warum *Ζεύς* den Namen *Κρονίδης* habe? Und die natürliche und beinahe unvermeidliche Antwort war: »weil er der Sohn, der Abkömmling eines ältern

Gottes Κρόνος ist«. Mag sein, dass dies eine sehr alte Mythe in Hellas war; das Missverständniss aber, welches dazu Anlass gab, konnte nur in Hellas entstehen. Daher können wir nicht erwarten, im Veda einen Gott Κρόνος anzutreffen. War die Mythe vom Κρόνος einmal in Bewegung gesetzt, so musste sie von selbst unwiderstehlich weiterrollen. Wenn Ζεύς einst einen Vater mit Namen Κρόνος hatte, so musste dieser Κρόνος ein Weib haben. Doch ist es eine bedeutsame Thatsache, die man nicht übersehen darf, dass Ζεύς bei Homer noch nicht der Sohn der Rhea genannt wird, und dass der Name Κρονίδης ursprünglich allein dem Ζεύς, nicht aber seinen spätern Brüdern Poseidon und Hades angehört. Mythen dieser Art können von griechischen Mythologen analysirt werden, wie alle Verba auf έω, άω und όω von griechischen Etymologen erklärt werden können. Die meisten andern Namen aber, wie Hermes, Eos, Eros, Erinys u. a. verlangen stärkere Reagenzmittel; und häufig ist es Prof. Welcker aus dem Grunde nicht gelungen, ihre Urnatur zu entdecken, weil er sich mit einer rein griechischen Elymologie begnügt hat. Er leitet Erinys oder Erinnys von einem Verb ἐριννύειν, zürnen, ab und gibt ihm die ursprüngliche Bedeutung Gewissen. Andere haben es von der nämlichen Wurzel wie ἔρις, Streit, abgeleitet, wieder andere von ἐρεείνω, fragen. Allein Erinys ist für so moderne Vorstellungen zu alt. Erinys ist die vedische Sara*n*yû, die Morgenröthe, und selbst im Griechischen heisst sie noch ἠεροφοῖτις, im Dunkel wandelnd. Alle Wörter, die eine abstracte Eigenschaft ausdrücken, hatten ursprünglich eine materielle Bedeutung; auch gibt es in der alten mythologischen Sprache keine abstracte Gottheit, die sich nicht mit ihren Wurzeln an den Boden der Natur festklammert. Prof. Welcker ist nicht der Mann, an den wir eine solche Bemerkung zu richten brauchen. Er kennt das deutsche Sprüchwort:

> Kein Faden ist so fein gesponnen,
> Er kommt doch endlich an die Sonnen.

Er weiss auch, dass die Sonne häufig als Rächer dunkler Verbrechen dargestellt wird. Die nämliche Vorstellung ist durch die Mythe der Erinys ausgedrückt. Anstatt unseres leblosen und

abstracten Ausdrucks »ein Verbrechen wird sicherlich entdeckt«, war der alte sprüchwörtliche und poetische Ausdruck: die Morgendämmerung, die Erinys, wird es an das Licht bringen. Das Verbrechen selbst wurde in der späteren mythologisirenden Sprache die Tochter der Nacht genannt, und ihr Rächer konnte daher niemand anders als die Morgendämmerung sein. Nannte man nicht dieselbe Morgendämmerung den Bluthund? Konnte sie nicht die Spuren des Viehes finden, das den Göttern gestohlen war? Sie hatte in der alten Sprache tausend Namen, weil sie in den Herzen der Alten tausend Gefühle erweckte. Nur wenige dieser Namen wurden gebräuchliche Appellative; andere blieben Eigennamen, unverständlich in ihrer etymologischen Bedeutung und ihrer poetischen Auffassung. Die Griechen wussten ebenso wenig, dass die Erinys die Morgendämmerung bezeichnete, wie Shakespeare die Bedeutung der Zauberschwestern (Weird Sisters) kannte. Weird war aber ursprünglich eine der drei Nornen, der deutschen Parzen. Sie hiessen Vurdh, Verdhandi und Skuld, — Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; und dieselbe Vorstellung wird bezeichnender durch den Faden, der gesponnen ist, den Faden, der durch die Finger gleitet, und den Faden, der noch auf dem Rocken ist, ausgedrückt; oder durch Lachesis, die vom Vergangenen (τὰ γεγονότα), Klotho, die vom Gegenwärtigen (τὰ ὄντα), und Atropos, die vom Zukünftigen (τὰ μέλλοντα) singt. Die natürlichste Bezeichnung für morgen war der Morgen, für die Zukunft die Morgendämmerung. So wurde Sara*n*yû, als einer der Namen der Morgenröthe, der Name der Zukunft, und ganz besonders des kommenden Rächers, des unvermeidlichen Lichtes. Homer spricht von den Erinyen in der Mehrzahl, und so thun auch die Vedadichter. Doch wissen weder der eine, noch der andere ihre Namen und Abkunft. Hesiod nennt sie Töchter der Erde, empfangen durch die *Blutstropfen* des Uranos. Sophokles gestattet sich die nämliche Freiheit wie Hesiod; er nennt sie Töchter des Skotos, des Dunkels. So pflegte ein blosses Sprüchwort mit der Zeit ein ganzes mythologisches Kapitel zu liefern und einen Aeschylus und Plato mit Stoff für die *tiefsten* Gedanken und die mächtigste Poesie zu versehen.

In diese frühesten Schichten der mythologischen Sprache und des mythologischen Denkens vermag kein Schacht von der Oberfläche Griechenlands oder Italiens aus einzudringen, und wir dürfen Prof. Welcker darum keinen Vorwurf machen, wenn es ihm nicht immer gelungen ist, die letzten Wurzeln und Fasern eines jeden mythologischen Namens blosszulegen. Er hat das Seinige gethan; er hat eine Mine geöffnet, und indem er die Schätze, wonach er suchte, zu Tage gefördert, hat er die Richtung gewiesen, in der diese Mine mit Sicherheit weitergeführt werden kann. Soll sich neues Licht auf die älteste und interessanteste Periode in der Geschichte des Menschengeistes ergiessen, — auf die Periode, wo Namen gegeben und Mythen gebildet wurden, — so muss dieses Licht von den Vedas ausgehen; und wir hoffen, dass Prof. Welcker's Buch, nicht weniger durch seine schwachen, wie durch seine starken Seiten, jeden klassischen Gelehrten von der Wahrheit dessen überzeugen wird, was Otfried Müller schon vor vielen Jahren eingesehen hat, dass nämlich »die klassische Philologie entweder ein historisches Verständniss des Wachsthums der Sprachen ganz aufzugeben hat, sowie auch die etymologische Forschung über die Gestalt der Wurzeln und den Organismus der grammatischen Formen, oder aber sich in diesen Dingen dem Rathe und der Führung der vergleichenden Sprachwissenschaft anvertrauen muss«.

III.

Griechische Sagen.[1]

Wenn die griechischen Götter- und Heldengeschichten, wie Mr. Cox sie in seinen »Sagen aus der Griechischen Mythologie«, in den »Götter- und Heldensagen« und in den »Sagen von Theben und Argos« erzählt, in den Augen unserer Kinder nicht ganz den traulichen Reiz von Grimm's Märchen oder Dasent's Nordischen Sagen besitzen, so dürfen wir nicht vergessen, dass unsere Kinder von Natur alle Gothen oder Nordländer und nicht Griechen oder Römer sind; und dass, wie fern wir auch jenen Zeiten stehen, welche die Geschichten von Dornröschen, Schneewittchen und Rumpelstilzchen hervorbrachten, es in unserer Brust eine Saite gibt, die aus freien Stücken auf das Pathos und den Humor dieser Erzählungen antwortet, während unsere Sympathie für Hecuba eine angeeignete, eine mehr oder weniger künstliche ist. Liesse man Kindern die Wahl, ob sie lieber eine Geschichte von den nordischen Kobolden, oder die Sage vom trojanischen Kriege, wie sie Mr. Cox erzählt, hören wollen, so glauben wir vollkommen, — ja wissen es aus eigener Erfahrung, — dass sie alle nach Dasent oder Grimm verlangen würden. Sagt man nun aber den Kindern, dass man sie nicht immer mit Kobolden und Feen unterhalten könne, und dass sie auch etwas über die griechischen Götter und Göttinnen lernen müssen, so wissen wir ebenso gut, dass sie lieber Mr. Cox's Märchen aus dem griechischen Feenlande lauschen als irgend einem andern Buche, dessen man sich beim Unterricht bedient.

Das »Handbuch der Mythologie«, welches Mr. Cox soeben veröffentlicht hat, ist mehr als irgend eine seiner frühern Schriften als ein Lectionsbuch angelegt. Fügen wir noch hinzu, dass die gesammte griechische und römische Mythologie auf 200 Seiten in der etwas schwerfälligen Form von Frage und Antwort erzählt wird, so brauchen wir nicht zu sagen, dass wir nur einen magern Abriss klassischer Mythologie, ein Minimum, eine Grundstufe, ein ABC-Buch, ein Gerippe, oder mit welchem unangenehmen Namen man es sonst belegen mag, vor uns haben. Wir wünschen allerdings, Mr. Cox hätte sich ein weiteres Ziel gesteckt; doch, da er es nun einmal unternommen hat, so viel von griechischer Mythologie zu erzählen, als man auf 200 Seiten erzählen kann, so müssen wir zugestehen, dass er die wichtigsten, die belehrendsten und die anziehendsten Theile seines Gegenstandes ausgewählt hat. Obwohl er nothwendigerweise seine Leinwand stellenweise ganz leer lassen musste oder nur mit den schwächsten Umrissen bedecken konnte, so hat er doch einigen seiner Skizzen mehr Leben und Ausdruck verliehen, als man in manchem weitläufigen Artikel in Encyclopädien und andern zum Nachschlagen berechneten Werken findet.

Hat sich nun Mr. Cox in seiner Erzählung der Sagen griechischer und römischer Mythologie eingeschränkt, so hat er dagegen einen ganz neuen Zug in sein Handbuch eingeführt, nämlich die Auslegungen griechischer und römischer Mythen, wie sie die Forschungen vergleichender Mythologen geliefert haben. Von den frühesten Philosophen Griechenlands an bis herab auf Creuzer, Schelling und Welcker hat jeder, der je über Mythologie gedacht oder geschrieben hat, offen zugegeben, dass die Mythologie einer Auslegung bedarf. Darüber sind alle einig, dass eine Mythe nicht das bedeutet, was sie zu bedeuten scheint; und diese Uebereinstimmung ist auf alle Fälle von Bedeutung, trotz der auseinanderlaufenden Deutungen, durch die verschiedene Gelehrte und Philosophen sich bemüht haben, in einzelne Sagen oder in das ganze System der alten Mythologie einen Sinn zu bringen.

Ein anderer Punkt, über den die Mehrzahl der mythologischen Forscher in den letzten Jahren zu einem allgemeinen Ein-

verständniss gekommen ist, ist der, dass alle mythologischen Deutungen auf einer gesunden etymologischen Basis beruhen müssen. Die vergleichende Sprachwissenschaft hat nach einer vollständigen Reform in Grammatik und Etymologie der klassischen Sprachen diese Grundlage für das richtige Studium klassischer Mythologie verwandt; und keine Auslegung irgend welcher Mythe kann künftig berücksichtigt werden, die sich nicht auf eine sorgfältige Analyse der Namen der Hauptpersonen gründet. Wenn wir in der griechischen Mythologie lesen, dass Helios der Bruder der Eos und Selene war, so braucht das keines Commentars. Helios bedeutet die Sonne, Eos die Morgenrothe, Selene den Mond; auch erfordert es keinen grossen Aufwand dichterischer Phantasie, um zu verstehen, wie man dazu kam, diese drei himmlischen Ersheinungen Geschwister zu nennen.

Lesen wir aber, dass Apollo die Daphne liebte, dass Daphne vor ihm floh und in einen Lorbeerbaum verwandelt wurde, so haben wir eine Sage vor uns, die erst dann Sinn gibt, wenn wir die ursprüngliche Bedeutung von Apollo und Daphne kennen. Nun war Apollo eine Sonnengottheit; und wenn es auch den Sprachforschern noch nicht gelungen ist, die wahre Etymologie von Apollo zu finden, so kann doch in Betreff seiner ursprünglichen Natur kein Zweifel obwalten. Den Namen Daphne indess hätte man ohne die Hülfe der vergleichenden Sprachforschung nicht deuten können; und erst dann, wenn wir wissen, dass Daphne ursprünglich ein Name der Morgenröthe war, fangen wir an, die Bedeutung ihrer Geschichte zu verstehen. Den ersten Schritt zu einer richtigen Auslegung griechischer und römischer Sagen that man damit, dass man Mythen analysirte, die noch zur Hälfte verständlich waren, wie die von Apollo und Daphne, Selene und Endymion, Eos und Tithonos.

Wenn wir lesen, dass Pan um die Pitys warb, und dass Boreas, eifersüchtig auf Pan, die Pitys von einem Felsen stürzte, und dass sie sich bei ihrem Falle in eine Fichte verwandelte, so brauchen wir nur mit offenen Augen an den Klippen von Bournemouth entlang zu wandeln, um die Bedeutung dieser Sage zu verstehen. Boreas ist im Griechischen der Nordwind, Pitys die

Fichte. Was aber ist Pan? Offenbar eine andere Gottheit, die den Wind in seiner weniger zerstörenden Natur darstellt. Derselbe Pan wird der Geliebte der Nymphe Echo und der Syrinx genannt. Warum man Pan, den Wind, den Geliebten der Echo benannte, bedarf keiner Erklärung. Was die Nymphe Syrinx betrifft — ein Name, der im Griechischen die Hirtenpfeife bedeutet — so sagt die Fabel weiter von ihr, sie habe sich in den Fluss *Ladon gestürzt, um dem Pan zu entfliehen, und sei in ein Schilfrohr umgewandelt worden. Hier hat die Mythologie einfach die* Geschichte umgekehrt; und während man uns in einem Berichte über die Erfindung musikalischer Instrumente vermuthlich sagen würde, dass das Pfeifen des Windes im Flussschilfe zur Erfindung der Hirtenflöte führte, so sagt uns der Dichter dagegen, Pan, der Wind, habe mit der Syrinx gespielt, und diese sei in ein Rohr verwandelt worden. Der Name Pan ist mit dem sanskritischen Namen für Wind, pavana, verwandt. Die Wurzel, von der derselbe abgeleitet ist, bedeutet im Sanskrit reinigen; und wie wir von der Wurzel dyu, leuchten, im Griechischen Zên, Zênós, haben, das einer angenommenen sanskritischen Ableitung dyav-an, der lichte Gott, entspricht, so haben wir von pû, reinigen, das griechische Pân, Pânos, den reinigenden oder fegenden Wind, das genau einer möglichen Sanskritform pav-an entspricht. Gab es irgendwo in Hellas eine mit Fichten bedeckte Seeküste, wie die Küste von Dorset, so mochte wohl ein griechischer Dichter, der ein Ohr hatte für das weiche, klagende Gespräch des Windes und der zitternden Fichten, und ein Auge für die Verwüstung, die ein wilder Nordwind anrichtete, seinen Kindern von den Wundern des Waldes erzählen und von der armen Pitys, der Fichte, um die Pan, der sanfte Windhauch, wirbt, und die vom eifersüchtigen Boreas, dem Nordwinde, niedergestreckt wird.

Dies ist die Art und Weise, wie die Mythologie entstand, und wie man dieselbe deuten muss, wenn sie mehr als ein blosses Conglomerat bedeutungsloser oder unsinniger Geschichten sein soll. Mr. Cox hat dies gefühlt; und in der Ueberzeugung, dass die Mythologie, namentlich für die Zwecke der Erziehung, nutzlos,

— ja schlimmer als nutzlos — sein würde, wäre es nicht möglich, ihr eine Art vernunftgemässer Bedeutung mitzutheilen, hat er sich bemüht, für beinahe jeden wichtigen Namen des griechischen und römischen Pantheons eine etymologische Erklärung und eine rationelle Deutung zu finden. Auf diese Weise kann man, wie er in seiner Vorrede sagt, nachweisen, dass »die Mythologie einfach *eine Sammlung von Redeweisen ist, in denen die Leute einstmals alles das beschrieben, was sie in dem Lande, wo sie* lebten, sahen und hörten Diese Ausdrücke waren alle vollkommen natürlich und wunderbar schön und wahr. Wir sehen, wie die liebliche Abenddämmerung vor der kommenden Nacht erstirbt; sahen sie es aber, so sagten sie, die schöne Eurydike sei von der Schlange der Finsterniss gestochen worden, und Orpheus sei ausgezogen, um sie aus dem Lande der Todten zurückzuholen. Wir sehen das Licht, das im Westen verschwunden ist, im Osten wiedererscheinen; sie aber sagten, Eurydike kehre nun auf die Erde zurück. Und da man dieses zarte Licht nicht mehr sieht, wann die Sonne selbst aufgegangen ist, so sagten sie, Orpheus habe sich zu früh umgewandt, um nach ihr zu schauen, und sei so von dem innig geliebten Weibe getrennt worden. Und nicht bloss erhalten durch dieses Verfahren bedeutungslose Sagen eine eigene Bedeutung und Schönheit, sondern man beseitigt dadurch einige der empörendsten Züge klassischer Mythologie und macht den wahren Sinn derselben ausfindig. So bemerkt Mr. Cox:

»Wie mit dieser traurigen und schönen Sage von Orpheus und Eurydike, so ist es mit allen denen, welche euch roh oder langweilig vorkommen mögen. Sie sind es nur darum, weil die wahre Bedeutung der Namen halb vergessen oder gänzlich verloren gegangen ist. Oedipus und Perseus, sagt man uns, mordeten ihre Eltern; doch geschieht es nur darum, weil man meinte, die Sonne tödte die Finsterniss, aus der sie hervorzugehen scheint. So sagte man ferner, die Sonne vereinige sich am Abend mit dem Lichte, aus dem sie am Morgen emporgestiegen sei; in der spätern Sage aber hiess es, Oedipus wurde der Gemahl seiner Mutter Iokaste, und man baute eine entsetzliche Geschichte auf diese Vorstellung. Niemals aber machte man eine dieser schrecklichen

Sagen absichtlich. Niemals setzte sich jemand hin, um von Göttern und grossen Heroen Dinge und Handlungen zu berichten, an die kein anständiger Mensch ohne Scham denken könnte. Schwerlich kann man einen grössern Irrthum begehen, als wenn man annimmt, dass ganze Völker plötzlich von einer seltsamen Tollheit befallen wurden, die sie zur Erfindung aller Arten von lächerlichen und verächtlichen Geschichten trieb, und dass jedes Volk auf diese Weise zu irgend einer Zeit verrückt geworden sei«.

Dass die Forschungen der vergleichenden Mythologen, die Mr. Cox in seinem »Handbuch der Mythologie« so gut zusammengetragen hat, im Wesentlichen der wahren Richtung zustreben, das ist, wie wir glauben, von allen zugegeben, deren Meinung über solche Dinge von Gewicht ist. Man hat den klaren Beweis geliefert, dass die Mythologie einfach eine Phase und zwar eine unvermeidliche Phase in der Entwicklung der Sprache ist, wenn man die Sprache im eigentlichen Sinne, nicht als rein äusserliches Symbol, sondern als die einzig mögliche Verkörperung des Gedankens fasst. Während die Sprache diese Phase durchläuft, kann alles und jedes zur Mythologie werden. Nicht nur die Vorstellungen der Menschen über den Ursprung der Welt, die Regierung des Alls, die Naturerscheinungen und das Sehnen und Bangen des Herzens sind dazu geeignet, ihren naturgemässen und geraden Ausdruck zu verlieren und sich in einer mehr oder weniger verzerrten Form zu wiederholen, sondern selbst historische Ereignisse, die Thaten gewaltiger Männer, die Vernichtung wilder Thiere, die Eroberung eines neuen Landes, der Tod eines geliebten Anführers kann in entschieden mythologischer Form besprochen und kommenden Menschengeschlechtern vererbt werden. Sind die Gesetze, welche das Wachsen und den Verfall der Wörter regeln, einmal klar festgestellt, so darf es uns nicht mehr überraschen, wenn wir die mythologische Phraseologie aufblühen sehen; wir würden uns viel eher wundern, wenn irgend eine Sprache diesem Zustande hätte entgehen können, den man in Wahrheit eine Kinderkrankheit nennen kann, welche selbst die gesundeste Constitution früher oder später durchmachen muss. Welche Erscheinung sie auch immer nach aussen hin annehmen

mag, der Ursprung der mythologischen Phraseologie ist stets der nämliche; es ist die Sprache im Zustande des Selbstvergessens. Und wenn wir uns vorstellen, wie gross die Anzahl von Namen ist, welche die alten Sprachen für ein und dasselbe Ding besassen, und wie häufig das nämliche Wort auf vollständig verschiedene Gegenstände angewandt wurde, so kann uns diese Selbstvergessenheit der Sprache durchaus nicht befremden. Nehmen wir die Sonne, die Morgenröthe, den Mond oder die Sterne, so finden wir, dass sogar im Griechischen jedes derselben noch polyonym ist, das heisst, verschiedene Namen hat, und unter mehr als einem alias bekannt ist. Noch mehr ist dies im Sanskrit der Fall, wiewohl auch dieses eine Sprache ist, die, nach ihren unzähligen Ringen zu urtheilen, gar viele Sommer und Winter durchleben musste, ehe sie zu dem mächtigen Stamme erwuchs, der uns selbst in den frühesten Ueberresten ihrer Literatur mit Ehrfurcht und Bewunderung erfüllt. Nach einiger Zeit nun gewinnt nothwendigerweise einer von den vielen Namen für denselben Gegenstand das Uebergewicht; er wird der geläufige und anerkannte Name, während die übrigen weniger und weniger häufig angewandt und schliesslich veraltet und unverständlich werden. Doch trifft es sich häufig, dass einige dieser veralteten Namen, sei es in Sprüchwörtern, oder in idiomatischen Phrasen, oder in der Volksdichtung festgehalten werden, in welchem Falle dann die mythologische Zersetzung sich sofort einstellt. Um dies ganz klar einzusehen, bedarf es einer gewissen geistigen Anstrengung, da in unseren modernen Sprachen, wo alles seinen eigenen Namen hat, und wo jeder Name gehörig abgegrenzt ist, ein mythologisches Missverständniss beinahe unmöglich wäre.

Nehmen wir an, die genaue Bedeutung des Wortes »Zwielicht« wäre in Vergessenheit gerathen, und ein sprüchwörtlicher Ausdruck, wie »Das Zwielicht singt die Sonne in den Schlaf«, hätte sich erhalten, würde dann nicht das Zwielicht gar bald einer Erklärung bedürfen? Und würden die Ammen lange anstehen, ihren Kindern zu erzählen, das Zwielicht sei ein altes Weib, das alle Abende käme, um die Sonne zu Bette zu bringen, und das sehr zornig sein würde, wenn es kleine Kinder noch wach fände?

Bald würden die Kinder unter sich von der Amme Zwielicht plaudern, und wenn sie älter geworden, würden sie ihren Kindern wiederum von derselben wunderbaren alten Amme erzählen. Auf diese und ähnliche Weise erwuchsen in der Kindheit der Welt viele Märchen, die, von einem volksthümlichen Dichter einmal wiederholt und sanctionirt, ein Bestandtheil dessen wurden, was wir die Mythologie der alten Völker zu nennen gewohnt sind.

Es ist eine sehr verbreitete, doch irrige, Ansicht, dass die Mythologie nothwendigerweise einen religiösen Charakter haben und ein Ganzes oder ein System bilden müsse, das man in alten Zeiten lehrte, und an das man glaubte, wie wir an unsere Glaubensartikel, oder selbst wie die Katholiken an die Legenden ihrer Heiligen glauben. Ohne Zweifel litt die Religion am meisten unter der mythologischen Phraseologie; doch hat sie nicht allein gelitten. Die Geschichten von den Argonauten, vom trojanischen Kriege oder von der kalydonischen Eberjagd hatten mit der Religion sehr wenig zu thun, ausgenommen, dass einige der darin verflochtenen Helden entweder Söhne oder Günstlinge von sogenannten Göttern Griechenlands waren. Ohne Zweifel nennen wir sie alle Götter, Hephaestos und Aphrodite nicht minder als Zeus und Athene; doch selbst unter den Griechen hätten die Aufgeklärteren schwerlich allen Bewohnern des Olymps den Namen Götter gestatten können, wenigstens nicht in dem prägnanten Sinne, wie Zeus, Apollo und Athene mit Recht darauf Anspruch machen dürfen. Fragten die Kinder, wer sie wäre, die gute Amme Zwielicht, welche die Sonne in den Schlaf sang, so war die Antwort leicht genug, dass sie die Tochter des Himmels oder des Meeres, im Griechischen des Zeus oder des Nereus gewesen sei; allein diese Verwandtschaft könnte zwar zu weiteren genealogischen Verwicklungen Anlass geben, würde aber keineswegs die Amme zum Range einer Göttin erheben. Wir sprechen von Jahren und Tagen als von vollkommen verständlichen Gegenständen und nehmen keinen Anstand zu sagen, ein Mann habe einen Tag oder ein Jahr vergeudet oder seine Zeit todtgeschlagen. Der alten Welt waren die Tage und Nächte noch gleichsam ein Problem, sie waren Fremdlinge, die kamen und gingen, Brüder,

oder Bruder und Schwester, die Licht und Dunkel, Freude und Leid brachten, die man die Erzeuger aller lebendigen Dinge, oder selbst die Kinder des Himmels und der Erde nennen konnte. Ein poetisches Bild, wenn man es poetisch nennen darf, das in der alten Sprache Indiens sehr häufig vorkommt, ist die Darstellung der Tage als der Herde der Sonne, indem das Kommen und Gehen eines jeden Tages mit dem Einherschreiten einer Kuh verglichen wird, wie sie morgens ihren Stall verlässt, die himmlischen Weiden auf dem angewiesenen Pfade durchschreitet und abends zu ihrem Stalle zurückkehrt. Die Zahl dieser Sonnenherde musste sich je nach der Anzahl von Tagen richten, die man einem jeden Jahre zuschrieb. Im Griechischen war diese einfache Metapher dem Geiste Homers nicht mehr gegenwärtig; wenn wir aber bei Homer finden, dass Helios sieben Rinderherden, fünfzig in jeder Herde, hatte, und dass ihre Zahl niemals zunahm und niemals abnahm, so können wir sicher in diesen 350 Rindern die 350 Tage des primitiven Jahres in Griechenland, wie in den 720 Zwillingen des Veda die 360 Tage und 360 Nächte des primitiven Jahres in Indien erkennen (Rv. I. 164, 11). Und wenn wir ferner lesen, dass die thörichten Gefährten des Ulysses darum nicht in ihre Heimath zurückkehrten, weil sie die Rinder des Helios erschlagen hatten, finden wir nicht auch darin eine alte sprüchwörtliche Wendung wieder, die Homer allzu buchstäblich deutete, und die darum in Mythologie überging? Lautete die ursprüngliche Phrase, dass es Ulysses durch unablässiges Mühen gelang, seine Heimath zu erreichen, dass aber seine Gefährten ihre Zeit vergeudeten, oder die Tage, d. i. das Vieh des Helios, todtschlugen und dafür bestraft wurden, so war nichts natürlicher, als dass man nach einiger Zeit ihre Bestrafung dem Umstande zuschrieb, dass sie wirklich die Rinder auf der Insel Thrinakia verzehrt hatten; gerade so wie man von St. Patrick, weil er die Iren bekehrte und die giftige Brut der Ketzerei und des Heidenthums austrieb, sehr bald glaubte, er habe jede Schlange von der Insel vertilgt, oder wie man St. Christophorus darstellte, wie er leibhaftig den kleinen Christus auf seinen Schultern trug.

Alle Mythologie dieser Natur muss der Behandlung, der Mr. Cox das gesammte griechische und römische Pantheon unterworfen hat, weichen. Das ist aber gerade ein Punkt, der, wie uns scheint, mehr Rücksicht verdient, als ihm die vergleichenden Mythologen bisher erwiesen haben. Wir sehen, wie z. B. in dem ebenerwähnten Falle des St. Patrick die mythologische Phraseologie den vollkommen historischen Charakter eines irischen Missionärs inficirte. Ein Gleiches mag ebensowohl in den alten Sagen Griechenlands und Roms wie in den Legenden des Mittelalters stattgefunden haben — ja wir nehmen in der That keinen Anstand zu sagen, dass ein Gleiches ununterbrochen stattgefunden hat. Diejenigen, welche alte Mythen analysiren, müssen daher auf dieses historische oder irrationale Element vorbereitet sein, und dürfen nicht annehmen, dass alles, was einen mythischen Anschein hat, durchweg mythisch oder rein ideal sei. Mr. Cox hat den allgemeinen Charakter der volksthümlichen Heroen der alten Mythologie in ihren Umrissen recht gut gezeichnet, wenn er sagt:

»In einer sehr grossen Anzahl von Sagen setzen die Eltern, in Folge einer Warnung, dass sie durch die eigenen Nachkommen ihren Tod finden würden, ihre Kinder aus, die dann von irgend einem wilden Thiere gerettet und von einem Hirten aufgezogen werden. Die so am Leben erhaltenen Kinder wachsen stets zu schönen, tapfern, starken und edelsinnigen Männern heran, erfüllen aber, entweder unbewusst, oder wider ihren Willen, die vor ihrer Geburt gegebenen Warnungen und werden die Vernichter ihrer Erzeuger. Perseus, Oedipus, Cyrus, Romulus, Paris werden alle im zarten Kindesalter ausgesetzt, werden alle vom Tode gerettet und an der Hoheit ihres Antlitzes und der Würde ihres Benehmens wiedererkannt. Mit oder ohne Absicht tödtet Perseus den Akrisios, Oedipus den Laios, Cyrus den Astyages, Romulus den Amulius, und ohne sein Wissen führt Paris den Untergang Priams und der Stadt Troja herbei«.

Mr. Cox nimmt an, dass alle diese Namen Sonnennamen sind, und dass die mythische Geschichte eines jeden dieser Helden nichts als eine sprachliche Verkleidung ist. In den alten Sprachen

muss ursprünglich eine grosse Anzahl von Namen für die Sonne, den Himmel, die Morgenröthe und die Erde existirt haben. Die Frühlingssonne, die nach dem todtenähnlichen Winterschlafe mit frischer Kraft wiederkehrt, hatte einen andern Namen wie die Sommer- und Herbstsonne; und anders sprach man zur untergehenden Sonne mit ihrem schwindenden Glanze wie zu »dem Bräutigam, der aus seiner Kammer hervorschreitet«, oder zu »dem Riesen, der sich auf seinen Wettlauf freuet«. Gewisse Namen, Ausdrücke und Phrasen kamen auf, in der Absicht, damit ursprünglich den Wechsel der Tage und der Jahreszeiten zu beschreiben; einige Zeit nachher wurden diese Namen traditionell, idiomatisch, sprüchwörtlich; man hörte auf, sie buchstäblich zu verstehen, missverstand sie und übertrug sie fälschlich in die mythologische Phraseologie. Anfangs bedeutetete die Phrase: »Perseus wird den Akrisios tödten« nichts weiter, als dass das Licht die Finsterniss besiegen, dass die Sonne die Nacht vernichten wird, dass der Morgen herankommt. Hiess nun ein jeder Tag das Kind der Nacht, so konnte man in Wahrheit sagen, dass das jüngste Kind dazu bestimmt war, seine Eltern zu tödten, dass Oedipus den Laios tödten musste [2]. Und wenn das veilchenblaue Zwielicht, Iokaste, das Weib des nächtlichen Laios genannt wurde, so konnte man denselben Namen Iokaste, als veilchenfarbige Morgendämmerung, dem Weibe des Oedipus beilegen. Daher jener seltsam verworrene Knäuel mythologischer Sprüche, welche Dichter und Philosophen, so gut sie konnten, zu entwirren suchten, und der sich schliesslich in jenen ausserordentlichen Schleier von Greueln verwob, welcher das Heiligthum griechischer Religion umhüllt.

Aber wenn dem so ist, — und, so seltsam es auch anfangs klingen mag, die zur Unterstützung dieser Interpretation der Mythologie vorgebrachten Beweise sind unwiderleglich — so würde daraus, wie es scheint, folgen, dass weder Perseus, noch Oedipus, noch Paris, noch Romulus auf historische Wirklichkeit Anspruch machen können. Die Mehrzahl der Historiker mag sich dazu verstehen, Perseus, Oedipus und Paris, vielleicht selbst Romulus und Remus aufzugeben; wie aber steht es mit Cyrus? Cyrus

wird, wie die übrigen Sonnenhelden, als ein Schicksalskind bezeichnet; er wird ausgesetzt, gerettet und gesäugt, wird wiedererkannt und wieder in seine königliche Würde eingesetzt, und erfüllt durch die Ermordung des Astyages die Sonnen-Weissagung so vollständig wie nur einer seiner Schicksalsgenossen. Bei alledem aber hatte Cyrus wirkliche Existenz; er war ein historischer Charakter, dessen Fleisch und Bein kein Sublimirprocess zerstören wird. Hier sehen wir also, dass die Mythologie nicht immer ihre eigenen Helden schafft, sondern dass sie sich an die Geschichte lehnt und sich so dicht um dieselbe herumwindet, dass es schwer, ja, beinahe unmöglich ist, den Epheu von der Eiche, oder die Flechte vom Granit, woran sie haftet, zu trennen. Und dies ist eine Lehre, welche die vergleichenden Mythologen nicht vernachlässigen sollten. Es ist ganz natürlich, dass sie geneigt sind, alles zu erklären, was sich erklären lässt; doch sollten sie berücksichtigen, dass es in jedem mythologischen Räthsel Elemente geben kann, die der etymologischen Analyse widerstehen, aus dem einfachen Grunde, weil ihr Ursprung nicht ein etymologischer, sondern ein historischer ist. Man hat vermuthet, dass der Name Cyrus oder Koresh in einer gewissen Verwandtschaft zu dem persischen Sonnennamen khvar oder khor stehe, und wenn dies auch falsch ist, so kann man doch kaum bezweifeln, dass der Name des Astyages, des medischen Königs, des Feindes des Cyrus, durch eine Sonnen-Weissagung zur Vernichtung verdammt, nichts anderes ist als eine Entstellung des zendischen Namens Azhi dahâka[3], der verderblichen Schlange, des Sprösslings Ahriman's, der von Thraêtaona gefesselt wurde und am Ende der Tage von Keresâspa getödtet werden soll. Mr. Cox bezieht sich zu verschiedenen Malen auf diesen Azhi dahâka und seinen Besieger Thraêtaona und erwähnt die glänzende Entdeckung Eugène Burnouf's, der in dem Kampfe zwischen Thraêtaona und Azhi dahâka den berühmtern, von Firdusi im Shahnameh gefeierten Kampf zwischen Feridun und Zohak wiedererkannte. Wenn nun also der vedische Ahi, die von Trita, Indra und andern Sonnenhelden vernichtete Schlange der Finsterniss, nichts als ein mythologischer Name ist, und wenn man

ein Gleiches vom Azhi dahâka, der von Thraêtaona bezwungen und von der Echidna, die vom Phoebus, und von Fafnir, der vom Sigurd erschlagen wird, sagen kann, was wollen wir dann von Astyages sagen, den Cyrus ermordet hat? Wir verweisen diejenigen, welche an diesen Fragen Interesse finden, auf ein nachgelassenes Werk eines der gelehrtesten Würdenträger der römisch-katholischen Kirche, die »Zoroastrischen Studien« von F. Windischmann. Den historischen Charakter des Cyrus kann schwerlich jemand anzweifeln; die Frage aber, ob Astyages ihm bloss durch die Vermittelung von Volksgesängen als sein Grossvater beigegeben wurde, oder ob auch Astyages ein wirklicher König war, schliesst wichtige Folgen in sich, zumal da, nach Windischmann, kein Zweifel walten kann, dass Darius, der Meder, im Buche Daniel mit dem Astyages identisch ist. Was man die Geschichte Mediens vor der Zeit des Cyrus nennt, ist wahrscheinlich nichts als das Echo einer alten, von volksthümlichen Balladen wiederholten Mythologie. Moses von Khorene beruft sich deutlich auf Volksgesänge, die von Ajdahak, der Schlange erzählten[4], und in Betreff der Wandelungen des Namens, sagt Modjmil[5], dass die Perser dem Zohak den Namen Dehak, d. i. zehn Uebel, gaben, weil er zehn Uebel auf die Welt brachte. Im Arabischen soll sein Name Dechak, der Lacher, gewesen sein, während man seinen andern Namen Azdehak auf die Krankheit in seinen Schultern, wo zwei menschenvernichtende Schlangen wuchsen, zurückführt[6]. Alles dies ist volksthümliche Mythologie, die in einem Missverständnisse des alten Namens Azhi dahâka ihren Grund hatte, und ebensowenig möchte die Annahme unwahrscheinlich sein, dass selbst Dejoces eine Corruption von Dehak war, ein anderer Vorfahr in jener medischen Dynastie, die in Astyages, dem vermeintlichen Grossvater des Cyrus, zu ihrem Abschluss gelangte. Wir können hier nur auf das Problem als auf eine Warnung für die vergleichenden Mythologen hinweisen und sie im Scheiden daran erinnern, dass in gleicher Weise, wie viele der altdeutschen Sagen auf die Apostel übertragen wurden, wie man einige der alten heidnischen Weissagungen auf den Kaiser Barbarossa

anwandte, wie man Kunststücke, die von solarischen Bogenschützen ausgeführt worden waren, wieder von einem Wilhelm Tell, von Robin Hood und Friar Tuck erzählte, — ja, wie gewisse alte Sagen heutigen Tages in Deutschland von Friedrich dem Grossen erzählt werden — so folgt nicht immer, dass Helden des Alterthums, die so zu sagen Sonnenthaten verrichteten, darum nichts als mythische Persönlichkeiten sind. Wir sollten darauf vorbereitet sein, selbst in den Sagen von Herakles, Meleagros oder Theseus einige Körner localer Geschichte zu finden, an denen die schärfsten Werkzeuge der vergleichenden Mythologie entweder biegen oder brechen müssen.

IV.

Bellerophon.

Was wollte man ursprünglich mit dem Namen Bellerophon sagen? Dass der erste Theil des Wortes, bellero, irgend eine Macht der Finsterniss, Dürre, Kälte, des Winters oder moralischen Uebels bezeichnet, ist leicht zu errathen. Die Griechen sagen, dass es ein Wort τὰ ἔλλερα gab, welches alles Ueble und Hassenswerthe bezeichnete[1] und in diesem Sinne von Kallimachos gebraucht wurde[3]. Ja, Bellerophon oder Bellerophontes soll auch Ellerophontes geheissen haben. Dass indess den Griechen im allgemeinen die appellative Kraft von Belleros nicht mehr gegenwärtig war, beweist die Thatsache, dass sie zur Erklärung der Bellerophonmythe, wie es scheint, sehr spät eine Sage erfanden, der zufolge Bellerophon einen vornehmen Korinthier, Namens Belleros, getödtet und sich nach Argos oder Tiryns geflüchtet haben sollte, um sich von Proetos vom Makel dieses Mordes reinigen zu lassen. Ueber diesen Belleros aber weiss man nichts, und da die gewöhnlichen Berichte den Bellerophon nach Ermordung seines Bruders Deliades, oder, wie er auch heisst, Peiren oder Alkimenes, nach Argos fliehen lassen, so kann kaum ein Zweifel darüber herrschen, dass der korinthische Edelmann, Namens Belleros, seinen Ursprung lediglich späteren Mythologen verdankt, die es für ihre Schuldigkeit hielten, den nicht mehr verständlichen Namen des Bellerophontes zu erklären.

Es ist ersichtlich, dass ein Name der Art ursprünglich nicht ohne Bedeutung war, und vielleicht gelingt es uns, auch ohne dass

wir den Versuch machen, die ganze Tragödie des Hipponoos, der nachmals den Namen Bellerophon erhielt, zu entwirren, vermittelst strenger Beobachtung der etymologischen Gesetze die Urform und den Urzweck dieses eigenthümlichen Namens zu entdecken.

Was die zweite Hälfte des Namens anlangt, so kann man kaum bezweifeln, dass phôn und phontês in Bellerophon und Bellerophontes ein und dieselbe Bedeutung hatten. Phon-tês nun am Ende von Compositen bedeutet Tödter, skt. han-tâ, Tödter; und phôn kann daher in unserem Namen schwerlich etwas anderes bedeuten und würde genau dem sanskritischen han, nom. hâ, tödtend, entsprechen.

Aus dem angegebenen Wechsel des ersten Lautes von Bellerophon ist leicht zu ersehen, dass er eine labiale Liquida vertritt und in Wahrheit das wohlbekannte aeolische Digamma ist. Schwieriger aber ist es zu entscheiden, was für Buchstaben wir in andern Sprachen in Vertretung von λλ im griechischen Worte bellero suchen sollen. In vielen Fällen vertritt griechisches λλ ein einfaches l, dem ursprünglich ein Zischlaut oder ein liquider Laut folgte[3]. In dieser Weise können wir uns das einfache l in *πολύς* und das doppelte l in *πολλοί* erklären. *Πολύς* entspricht dem skt. pulú (Rv. I. 179, 5), oder purú, gen. purós, während die obliquen Casus im Griechischen einem skt. Adjectiv pŭrvá, gen. pŭrvásya entsprechen würden. Wie *πολλοί* auf ein skt. purvé, so deutet *ὅλοι* auf das skt. sárve. Auch im Lateinischen verdankt ein doppeltes l seinen Ursprung nicht selten einem ursprünglichen einfachen l oder r vor nachfolgendem v[4]. So erklärt sich das doppelte l in mellis, gen. von mel, Honig, aus dem skt. madhu, verstärkt zu madhv-i und regelmässig in madv-i, malli umgewandelt. Fel gen. fellis, erklärt sich aus haru in haruspex[5], verstärkt zu harv-i, hal-vi, halli, fall-i[6]. Mollis entspricht dem skt. m*ri*du, durch die Zwischenglieder mardv-i, maldv-i, malv-i, mall-i[7]; ja, wenn wir das vedische Wort für Biene, *ri*du-på (Rv. VIII. 77, 11) herbeiziehen, so könnte man vielleicht auch mel, mellis, von m*ri*du (das sich im Rig-Veda nicht

findet) und nicht von madhu, ableiten. Diesen Analogien zufolge würde uns also das griechische βέλλερο auf ein skt. Wort varvara zurückführen. Dieses Wort kommt nun im Sanskrit wirklich vor und bedeutet haarig, wollig, zottig, rauh. Es wird auf die negerartigen Ureinwohner Indiens angewandt, die von den arischen Eroberern besiegt und zurückgetrieben wurden, und ist mit dem griechischen βάρβαρος identificirt worden. So heisst z. B. das Sandelholz, das hauptsächlich an der Küste Malabar wächst, im Sanskrit barbarottha, aufgeschossen unter Barbaren, da jene Küste stets im Besitz von tamulischem oder nichtarischem Volke war. Professor Kuhn, der barbara und βάρβαρος gleichsetzt. führt die Bedeutung beider Wörter nicht auf das zottige oder wollige Haar, sondern auf die verworrene Sprache (balbutire) nicht-arischer Völkerstämme zurück. Es wird schwer sein, nachzuweisen, in welcher Absicht die Griechen und die Hindus zuerst βάρβαρος und barbara auf Stämme anwandten, die sich von ihnen sowohl der Sprache als dem Aussehen nach unterschieden. Es ist wahr, das Wort kommt im Griechischen zuerst bei Homer mit specieller Beziehung auf die Sprache vor (»Ilias« II. 876, Κᾶρες βαρβαρόφωνοι); und auch im Sanskrit bezieht sich die früheste Stelle, in der sich barbara findet, auf die Sprache (Rig-veda Prâtiçâkhya, Sûtra 784; XIV. 6). Allein die daselbst als ein Fehler in der Aussprache erwähnte barbaratâ wird durch das nämliche Wort (asaukumâryam) gedeutet, welches in Sûtra 778 zur Erklärung von lomasya dient; und dieses lomasya, welches Zottigsein bedeutet, ist gleich dem griechischen δασύτης offenbar von der zottigen Beschaffenheit des Haares (loman, Haar) auf die der Aussprache übertragen, sodass bei alledem wenigstens im Sanskrit der ursprüngliche Begriff des Adjectivs barbara zottig oder rauh gewesen zu sein scheint.

Wie dem auch sein mag, sicher ist, dass viele Wörter für Wolle von derselben Wurzel var abgeleitet sind, die varvara oder barbara geliefert hat. Diese Wurzel bedeutet ursprünglich bedecken und ergab im Sanskrit ura in ura-bhra, Widder, d. i. laniger, im Griechischen εἶρος und ἔρ-ιον. Im Veda

haben wir in gleicher Weise das Femininum ú r â, Schaf, Rv. VIII. 34, 3

úrâm ná dhûnute vr*í*ka*h*,

»(der Stein zerreisst die Somapflanze), wie der Wolf das Schaf zerreisst« oder, wenn man will, »die Wolle«. Der Wolf heisst u r â m á t h i (Rv. VIII. 66, 8), wörtlich der Schafzauser oder Schaf-Dieb.

Von derselben Wurzel bilden sich mittelst des Suffixes n a, das skt. û r *n* â, Wolle, besonders von Schafen; später û r *n* â y u, die Ziege, und die Spinne; die eine, weil sie Wolle trägt oder liefert; die andere, weil sie deren gleichsam spinnt oder webt. So heisst die Spinne im Sanskrit auch û r *n* a - n â b h i und û r *n* a - v â b h i, wörtlich Wollspinner; und einer der von Indra erschlagenen Feinde ist A u r *n* a v â b h a, welches eher einen Widder, einen Wollspender, als eine Spinne zu bedeuten scheint. Dieses û r *n* a kehrt, wie Bopp nachgewiesen hat, im Russischen als v ò l n a, im Gothischen als v u l l a wieder, indem sich r in l, und ln in ll umgewandelt hat. Dieselbe Assimilation findet sich im lat. v i l l u s, gen. v i l l i, und v e l l u s, gen. v e l l e r i s. Es wird schwer sein, einen klassischen Philologen davon zu überzeugen, dass v e l l u s nicht vom lat. v e l l e r e abgeleitet sei, zumal Varro selbst diese Etymologie angibt; doch würde es nicht weniger schwierig sein, eine derartige Etymologie durch irgend welche Analogien zu stützen. Indess ist es seltsam, aus Gründen, die wir weiter unten erklären wollen, zu bemerken, dass v e l l e r a im Lateinischen leichte, flockige Wolken bedeutet (Virg. Georg. I. 397; Luc. IV. 124).

U r a, von einer Wurzel v a r, bedecken, bedeutet mithin ursprünglich Decke, dann Fell, Vliess, Wolle. Auch in seinen Ableitungen zeigen sich diese verschiedenen Bedeutungen der Wurzel v a r mehrfach. So bedeutet úra*n*a*h* Widder, ura*n*î Schaf; urâ*n*á*h* aber, eine ganz verschiedene Bildung, bedeutet Beschützer, z. B. mit dem Genitiv:

Rv. I. 173, 7. samátsu tvâ *s*úra satâm urâ*n*ám prapathíntamam,

»Dich, o Held, den Schützer der Braven in Schlachten, den besten Führer!«

Rv. VII. 73, 3. áhema yagñám pathâm urânâh,

»Lasst uns das Opfer fördern, als Wahrer der (alten) Wege«!

Mit dem Accusativ:

Rv. III. 19, 2. (Agnih) devá-tâtim urânáh,

»Agni, der die Götter beschützt«.

Rv. IX. 109, 9. índuh punânáh pragâm urânáh.

»Der gereinigte Soma, der das Geschlecht schützt«.

Ohne Casus:

Rv. IV. 6, 4. (Agnih) pra-divah urânáh.

»Agni, der Schutzherr von Alters«. Siehe auch Rv. IV, 7, 3; VI. 63, 4.

Bedeutete nun urna, Wolle, ursprünglich eine Bedeckung, so ging, wie es scheint, auch var-na, das jetzt Farbe bedeutet, von dem nämlichen Begriffe aus. Die Farbe könnte man naturgemäss als die Bedeckung, die Aussenseite auffassen, wie χρώς und χρῶμα im Griechischen die Bedeutungen von Haut und Farbe vereinigen. Von varna, Farbe (Helle), haben wir im Sanskrit varni, Gold, wie wir von rûpa, Gestalt (Schönheit), rûpya, Silber, haben, wovon Rupee kommt; denn den Namen des Silbers, des Metalles, können wir unmöglich von der Figur (rûpa), die auf Silbermünzen geprägt war, ableiten.

Im Veda erscheint varna im Sinne von Farbe, von heller Farbe oder Licht, und von Race.

Im Sinne von Farbe im allgemeinen findet sich varna:

Rv. I. 73, 7. krishnám ka várnam arunám ka sám dhuh,

»Sie stellten die dunkle und die helle Farbe (von Nacht und Tag) nebeneinander«.

Rv. I. 113, 2. dyâvâ várnam karathah â-minâné,

»Tag und Nacht bewegen sich, ihre Farbe zerstörend«.

Varna wird in Veda häufig gebraucht im Sinne von heller Farbe oder Licht:

Rv. II. 34, 13. ni-méghamânâh átyena pâgasâ su-skandrám várnam dadhire su-pésasam,

»Sie (die Rudras), mit Macht herniederschauernd auf ihrem Rosse, verbreiteten glänzendes, schönes Licht«. (Ueber pâ*g*as und seine muthmassliche Verwandtschaft mit Pegasos siehe Kuhn in seiner »Zeitschrift«, vol. I, p. 461; und Sonne, ibid. vol. X. p. 174 seq.)

Rv. II. 1, 12. táva spârhé vár*n*e,

»In deinem sprühenden Lichte, o Agni!«

Rv. III. 34, 5. prá imám vár*n*am atirat *s*ukrám âsâm,

»Er, Indra, breitete aus das helle Licht der Morgenröthe«.

Im neunten Ma*nd*ala wird die Farbe (var*n*a) des Somasaftes häufig erwähnt als hári, rú*s*at, *s*ú*k*i, auch als a*s*úrya:

Rv. X. 3, 3. Agní*h* vi-tísh*th*an rú*s*adbhi*h* vár*n*ai*h*,

»Agni, weithin schreitend mit leuchtenden Farben«.

Selbst ohne bestimmende Adjectiva hat vár*n*a gelegentlich die Bedeutung Licht:

Rv. I. 92, 10. samânám vár*n*am abhí *s*umbhamânâ,

»Die alte Morgenröthe, die sich in dasselbe Licht kleidet«.

Rv. X. 124, 7. tâ*h* asya vár*n*am *s*ú*k*aya*h* bharibhrati,

»Sie (die Morgenröthen), die hellen, tragen stets das Licht der Sonne«. Siehe auch Rv. II. 4, 5; II. 5, 5; IV. 15, 3.

Im nämlichen Sinne dürfen wir daher var*n*a an einer andern Stelle fassen, wo der Commentator es als Indra, der Beschützer, erklärt:

Rv. I. 104, 2. devâsa*h* manyúm dâsasya *sk*amnan
té na*h* â vakshan suvitâya vár*n*am,

Die Götter brachen den Stolz des Dâsa (des Feindes); mögen sie uns Licht bringen für das Opfer«.

Var*n*a bedeutet schliesslich Farbe, Stamm oder Kaste, weil der Unterschied in der Farbe ohne Zweifel eine der Hauptursachen jenes Gefühls der Fremdheit und Ungleichartigkeit war, der im Stammnamen und im Kastennamen in Indien seinen Ausdruck fand[8]. Die Commentatoren fassen var*n*a gewöhnlich im technischen Sinne von Kaste und beziehen es auf die drei höch-

sten Kasten (traivarnika), im Gegensatz zu der vierten, den Sûdras.

Rv. III. 34, 9. hatvî dásyûn prá âryam várnam âvah,
»Indra hat die arische Farbe beschützt, indem er die Dasyus (die Feinde) tödtete«.

Rv. II. 12, 4. yáh dâsam várnam ádharam gúhâ ákar,
»Indra, der die Farbe der Dâsas nieder machte im Dunkel«.

Rv. II. 3, 5. várnam punânâh yasásam su-vîram,
»(Die himmlischen Pforten), welche die ruhmvolle, an Helden reiche Farbe (Race) erleuchten«.

Doch um auf varvara zurückzukommen, dem wir aus etymologischen Gründen die Bedeutung von zottig, haarig, villosus zuschreiben, so brauchen wir kaum zu sagen, dass ein solches Wort, das zwar eine verständliche Bedeutung der griechischen Mythe von Bellerophontes' Erschlagung des Belleros an die Hand gibt, im Veda unter den zahlreichen Namen der von Indra, Agni und andern Göttern des Lichts erschlagenen Dämonen nicht vorkommt. Ein Gleiches geschieht sehr häufig, dass uns nämlich das Sanskrit die etymologische Bedeutung eines in der griechischen Mythologie gebrauchten Ausdruckes liefert, ohne dass das entsprechende Wort in der wirklichen oder mythologischen Sprache Indiens sich findet. So erklärt sich das griech. Hêrâ leicht mittelst Svârâ, oder nach Sonne (Kuhn, »Zeitschrift« vol. X. p. 366, vol. IX. p. 202) mittelst Vasrâ; in der mythologischen Phraseologie des Veda aber kommt keins dieser beiden Wörter vor. Nun bleibt indess noch die Frage zu beantworten übrig, ob wir unter den von Sonnengottheiten erschlagenen Dämonen einen finden, auf den sich der Name varvara[9], im Sinne von zottig, anwenden liesse? und auf diese Frage können wir mit einem entschiedenen Ja antworten.

Einer der Hauptfeinde oder Dâsas, die Indra bezwingt, ist die schwarze Wolke, welche den Regen oder die befruchtenden Wasser enthält, um die man zu Indra betet. Er kann dieselben aber erst dann zur Erde herniedersenden, wenn er den schwarzen Dämon erschlagen hat, der sie gefangen hält. Diese

schwarze Wolke selbst wird im Veda zuweilen als die schwarze Haut bezeichnet:

Rv. IX. 41, 1. ghnántah kríshnâm ápa tvákam,
»Wegstossend die schwarze Haut, d. i. Wolke«.

An andern Stellen wird die Wolke die regenspendende und befruchtende Haut genannt:

Rv. I. 129, 3. dasmáh hí sma vríshanam pínvasi tvákam,
»Denn Du, der Gewaltige, füllest die Regenhaut«.

Während so von der Wolke selbst als der schwarzen Haut gesprochen wird, erscheint der Dämon der Wolke oder die personificirte Wolke im Veda als ein Widder, d. i. als ein zottiges, haariges Thier, in der That als ein *Βέλλερος*.

So ist Urana, das, wie wir oben gesehen haben, Widder oder l a n i g e r bedeutete, der Name eines von Indra erschlagenen Dämons: Rv. II. 14, 1—4.

«Ihr Priester, bringt den Ҫoma her für Indra,
Giesst aus den Schalen ihm die Kost des Rausches!
Er liebt ja immer diesen Trunk, der Starke,
Gebt ihn dem Held; denn dies fürwahr begehrt er!

Ihr Priester, ihm, der einst den Vritra hinschlug,
Den Wasserdieb, wie mit dem Blitz die Eiche,
Bringt ihm, der sie begehrt, die Somaspende!
Denn Indra darf von diesem Tranke fordern.

Bringt ihm den Trank, ihm, der Dribhîka hinschlug,
Austrieb die Kuh, da er den Stall geöffnet;
Deckt ihn, dem Wind am Himmel gleich, mit Somas,
So wie die Alte sich mit Kleidern decket!

Ihr Priester, ihn, der Urana erschlagen,
Obgleich er neun und neunzig Arme zeigte,
Der Arbuda hinschmetterte zur Erde,
Den Indra holt herbei zur Somaspende!«

Ohne Zweifel ist Ura*n*a hier ein Eigenname; die Vorstellung aber, welche derselbe ursprünglich erweckte, hätte nur die von u r a *n* a sein können, welches Widder oder irgend ein anderes zottiges Thier bedeutete. Ein Gleiches findet auf das griechische *Βέλλερος* Anwendung. Obwohl es im Griechischen zu einem reinen Eigennamen geworden ist, so war doch seine ursprüngliche Bedeutung offenbar die des zottigen Widders, als des Symbols der zottigen Wolke, ein monstrum villosum, — und gerade dieses Beiwort pflegen die römischen Dichter mit Vorliebe bei Ungethümen derselben Gattung, wie Gorgo oder Cacus, anzuwenden, z. B. Ov. Met. X. 21:

Nec uti villosa colubris
Terna Medusaei vincirem guttura monstri.

Verg. Aen. VIII. 266 (von Cacus):

Terribiles oculos, vultum, villosaque setis
Pectora semiferi . . . .

Wir können mithin den Namen Belleros oder Bellerophon nicht jener Periode der Mythologie vindiciren, die der arischen Trennung voranging, einer Periode, während der Namen wie Dyaus = *Ζεύς*, Varu*n*a = *Οὐρανός*, Ushas = *Ἠώς*, Sara*n*yû = *Ἐρινύς*, Ahanâ = *Δάφνη* und *Ἀθήνη*, *Ri*bhu = *Ὀρφεύς*, Haritas = *Χάριτες* unter den alten Verehrern der Devas oder Lichtgötter geläufig waren. So viel aber sehen wir, dass Bellerophontes eine verständliche Bedeutung hatte, welche der Bedeutung anderer Namen von Sonnenhelden, den Feinden der dunkeln Naturmächte, sei es in Gestalt der Nacht, oder dunkler Wolken, oder des Wetters, analog ist. Einer der Hauptvertreter dieser Klasse von Dämonen ist im Veda V*ri*tra, buchstäblich der Bedecker, der Verberger, entweder des Lichtes oder des Regens. Indra, die grosse Sonnengottheit des Veda, wird emphatisch V*ri*trahan, der V*ri*tratödter, genannt. Es ist wohlbekannt, dass der Name Indra, als höchste Gottheit des vedischen Pantheons, auf indischem Boden erwachsen ist. Abgeleitet von

der nämlichen Wurzel wie **indu**, der Tropfen, vertritt er den Jupiter pluvius, dessen Obergewalt unter den Göttern Indiens sich aus der klimatischen Beschaffenheit des Landes vollkommen erklärt. Dyaus, d. i. *Ζεύς*, der Gott des lichten Himmels, die anfänglich höchste Gottheit der ungetrennten Arier, ward in Indien durch Indra ersetzt, der zuweilen der Sohn des Dyaus genannt wird, so dass man sagen kann, die Weissagung des Prometheus habe sich in Indien erfüllt, noch ehe sie unter griechischem Himmel ausgesprochen wurde.

Wiewohl wir uns indess in der griechischen Mythologie nach Spuren eines Namens wie Indra, der erst nach der Trennung der Arier in die Erscheinung trat, nicht umsehen dürfen, so ist es doch nicht unmöglich, dass sich einige der Namen von Indra's Feinden in andern Ländern erhalten haben. Diese Feinde waren nicht weniger die Feinde des Dyaus und anderer Götter, wie die des Indra; und da sie einer früheren Periode angehören, so darf es uns durchaus nicht befremden, wenn wir ihre Namen in den neuen Wohnstätten der arischen Auswanderer wiederfinden.

Einen der Namen dieser den Menschen und Lichtgöttern feindlichen und Indien und Hellas gemeinsam angehörigen Wesen habe ich schon vor vielen Jahren bemerkt, und da ich meine Beobachtung verschiedenen meiner Freunde mittheilte, so wurde sie von denselben erwähnt, noch ehe ich Gelegenheit fand, sie zu veröffentlichen und genügend zu belegen. Mein geistvoller Freund, Professor Trithen, dessen früher Tod die Sanskritphilologie eines wahrhaft genialen und vielversprechenden Mannes beraubt hat, erwähnte meine Identificirung des Kerberos mit dem skt. **sarvara** in einem im April 1848 [10] gehaltenen und in den »Verhandlungen der Philologischen Gesellschaft« veröffentlichten Vortrage; und ein anderer meiner gelehrten Freunde bezog sich einige Jahre nachher beistimmend auf dieselbe, wiewohl keiner von beiden die Stufen, die mich zu meinem Schlusse führten, richtig dargelegt hat.

Ich ging davon aus, dass, da *śárvarî* im Veda Nacht bedeutet, **sarvara** [11] ursprünglich die Bedeutung dunkel oder bleich gehabt haben müsse.

Rv. V. 52, 3. té syandrâso ná ukshánah áti skandanti sárvarîh,

»Diese (die Sturmgötter) steigen, gleich mächtigen Stieren, empor über die dunkeln Nächte (oder die dunkeln Wolken?)«.

Mein zweites Argument war, dass das r in *sarvara* ausgestossen werden könne, und dies bewies ich dadurch, dass ich *sarvarîka*, ein gemeiner verächtlicher Mann, mit *savara*, ein Barbar, oder *sârvara*[12] böswillig, nächtlich, mit *sâvara*, niedrig, gemein, verglich. Auf diese Weise gelangte ich zu *savara*, als einer modificirten Form von *sarvara*, im Sinne von dunkel, bleich oder nächtlich. Durch Annahme des häufigen Ueberganges von r in l stellte ich schliesslich *sabála*, das vedische Epitheton des Hundes Yama's, des Sohnes der Saramâ, mit Kérberos zusammen, machte indess auf die Verschiedenheit des Accentes aufmerksam als auf einen Punkt, der noch der Erklärung bedürfe. Kérberos würde somit im Griechischen den Dunklen, den Hund der Nacht, der den Pfad der Unterwelt bewacht, bezeichnet haben. Im Veda finden wir zwei Hunde der Art; sie haben aber noch keine Eigennamen erhalten und entbehren noch jener Individualität, die spätere Sagen ihnen zuschreiben. Alles, was wir aus dem Veda über sie erfahren, ist, dass sie vier Augen und breite Mäuler haben, dass sie von dunkler oder bräunlicher Farbe sind, dass sie den Weg zur Behausung Yama's, des Königs der Abgeschiedenen, bewachen, und dass die Todten bei ihnen vorüberziehen müssen, ehe sie zu Yama und den Vätern gelangen können. Auch heisst es von ihnen, dass sie unter den Menschen als Yama's Boten einhergehen, sich an lebendigen Menschen gütlich thun, so dass man zu Yama fleht, die Menschen vor ihrer Wuth zu beschützen, während sie an andern Stellen selbst angerufen werden, dem Menschen langes Leben zu verleihen. Als Abkömmlinge der Saramâ heissen sie Sârameya; doch haben sie bis dahin noch keine wahren Eigennamen. Das Gleiche findet auf Kérberos Anwendung. Sein Eigenname kommt bei Homer nicht vor; doch wird der Hund des Hades im Erebos von ihm ohne nähere Ein-

zelheiten erwähnt. Hesiod ist der erste, der des Namens und der Genealogie des Kerberos Erwähnung thut, und bei ihm hat er bereits 50 Köpfe, eine eherne Stimme und grosse Wildheit. Spätere Dichter sprechen von ihm als dreiköpfig, mit Schlangen als Schweif und Mähne; und zuletzt wird er hundertköpfig. Dieser Kerberos wird, wie wir wissen, von Herakles ergriffen und herauf an das Tageslicht gebracht, dann freilich wieder in den Hades hinabgeworfen.

Ausser Kerberos gibt es indess einen andern Hund, der von Herakles gebändigt wird, und da er gleich Kerberos seine Geburt Typhaon und Echidna verdankt, so dürfen wir ihn wohl als den Bruder des Kerberos oder als seinesgleichen betrachten. Er ist der Hund des Geryones, zuweilen selbst Kerberos genannt (Palaeph. 40); und wie Herakles, ehe er Kerberos bezwingt, zuerst mit dem Kuhhirten Menoetios zu kämpfen hat, so finden wir, dass er auch in seiner achten Arbeit mit dem Kuhhirten Eurytion und seinem Hunde kämpfen muss; ja, nach einigen Autoritäten nimmt Menoetios selbst wieder am Kampfe Theil. Dieser zweite Hund ist unter dem Namen Orthros bekannt, der, wie ich glaube, genauen Copie des vedischen Vritra. Der Umstand, dass der vedische Vritra in Hellas in Hundegestalt auftritt, darf uns nicht befremden, zumal sich in der griechischen Mythologie Spuren finden, die beweisen, dass er auch hier ursprünglich ein Ungethüm von weniger bestimmtem Charakter war. Wir finden ihn in Hesiods »Theogonie« v. 308 ff. unter den Kindern der Echidna und des Typhaon:

> ἡ δ' ὑποκυσαμένη τίκετο κρατερόφρονα τέκνα,
> Ὄρθρον μὲν πρῶτον κύνα γείνατο Γηρυονῆϊ.
> δεύτερον αὖτις ἔτικτεν ἀμήχανον, οὔτι φατειόν
> Κέρβερον, ὠμηστήν, Ἀΐδεω κύνα χαλκεόφωνον,
> πεντηκοντακάρηνον, ἀναιδέα τε κρατερόν τε.

Bald darauf wird Ὄρθρος, — denn dies ist ohne Zweifel die richtige Lesart anstatt Ὄρθος — der Erzeuger des nemaeischen Löwen genannt. Was aber die Urbedeutung von Ὄρθρος,

als eines Vertreters der mit dem Lichte streitenden Dunkelheit, noch mehr andeutet, ist der idiomatische Gebrauch von ὄρθρος, als Bezeichnung der Zeit vor Sonnenaufgang. So heisst es bei Hesiod, »O. D.« 275, ὄρθρου ἀνιστάμενος, in der Frühe aufstehend, d. i. während noch das Dunkel herrscht, und der letzte Rest der Nacht noch nicht von der Morgenröthe verjagt ist (entre chien et loup). Auch die Schwalbe heisst ὀρθρογόη (568), wörtlich die in der Frühe klagende; der Hahn ὀρθροβόας, der frühe Rufer. So heisst es Hom. »Hymn. in Merc.« 98,

ὀρφναίη δ' ἐπίκουρος ἐπαύετο δαιμονίη νύξ,
ἡ πλείων, τάχα δ' ὄρθρος ἐγίγνετο δημιοεργός,

wo man ὄρθρος einfach mit Vritra übersetzen könnte, wenn man bedenkt, dass Vritra in der vedischen Phraseologie der Dieb ist, welcher die Kühe oder die Morgenstrahlen in seinem Stalle verschlossen hält, und wie man sich beim ersten Morgengrauen vorstellt, dass Saramâ die dunkeln Ställe des Vritra und Panis entdecke. Von Hermês (dem Sârameya) heisst es (v. 145), er komme ὄρθριος d. i. mit Vritra, zur Zeit der endlichen Ueberwindung des Vritra und dass er schweigend komme, so dass nicht einmal die Hunde ihn anbellen, οὔτε κύνες λελάκοντο.

Auf diese Weise entdecken wir in Herakles, dem Besieger des Orthros, einen wirklichen Vritrahan, welcher im Griechischen ein Ὀρθροφῶν oder Ὀρθροφόντης hätte sein können; und, mögen auch die Namen verschieden sein, wir sehen nun in Βελλεροφῶν oder Βελλεροφόντης, welcher zwar keinen Ziegenbock (Urana), aber doch wenigstens eine Ziege, d. i. Χίμαιρα, tödtete, eine blosse Variation des nämlichen Sonnenhelden und einen Reflex des vedischen Indra Vritrahan. Chimaera ist, wie Orthros und Kerberos, ein dreiköpfiges und dreileibiges Ungethüm (τρισώματος und τρικέφαλος); ja, wie Orthros und Kerberos, so ist auch Chimaera ein Abkömmling von Typhaon und Echidna.

Obwohl nun der Name Ὀρθροφῶν oder Ὀρθροφόντης in der griechischen Mythologie sich nicht erhalten hat, so lassen sich doch, wie ich glaube, im Griechischen ferner Spuren eines andern Namens entdecken, der im Sanskrit dieselbe Bedeutung hat

und häufig als Synonym von vritrahan gebraucht wird. Dies ist dasyuhan, der Dasyutödter. Dasyu oder dâsa ist im Veda der allgemeine Name der Feinde der Lichtgötter sowohl als ihrer Verehrer, der arischen Ansiedler Indiens. Dasyu-hantâ oder dâsa-hantâ würde im Griechischen die Form δεωφόντης annehmen, oder, da an einigen Orten des alten Griechenlands δ wie λ ausgesprochen wurde[4], so konnte dies die Form λεωφόντης annehmen. Dieses Leophontes kommt nun in der griechischen Mythologie als ein zweiter Name für Bellerophon vor, und es ist ersichtlich, dass die Bedeutung jenes Names nicht Löwentödter gewesen sein konnte; denn dann hätte es Leontophontes lauten müssen, sondern dass es nur Tödter dessen, was durch λέω oder δεω bezeichnet wird, bedeutet haben kann.

Es ist vollkommen wahr, dass sich der Uebergang von d in l im Griechischen auf gewisse Dialekte beschränkt, und dass derselbe nicht als allgemeine Regel zugegeben werden kann, so lange nicht neue Belege zu diesem Behufe beigebracht werden. Wäre dem nicht so, so könnte man sich geneigt fühlen, sogar das gemeine griechische Wort für Volk, λαός, auf dieselbe Quelle wie das sansk. dâsa zurückzuführen. Dasyu nämlich, das ursprünglich Feinde, hostes, bedeutete, nahm im Zend [illegible] danhu und daqyu die Bedeutung von Provinz an, — [illegible] deutungsübergang, der aus dem Gebrauch von dahyu [illegible] den Keilinschriften verständlich wird, wo Darius sich selbst König von Persien und König der Dahyus, d. i. der eroberten Völker oder Provinzen[15], nennt. Denselben Bedeutungswechsel muss man im Griechischen zulassen, wenn man mit Prof. Pott das griech. δεσ-πότης und δέσ-ποινα mit dem sansk. dâsa-pati und dâsá-patnî, im Sinne von Herr der Unterthanen, nebeneinander stellt. Die einzige Schwierigkeit würde hier die Beibehaltung des s von dâsá sein, das dem gewöhnlichen Vorgang gemäss zwischen zwei Vokalen hätte ausfallen sollen. Die wahre Form von dâsá würde im Griechischen δᾶός oder δεώς sein. Δᾶός ist als ein Sklavenname wohl bekannt, lässt aber eine verschiedene Erklärung zu[16]. Das Adjectiv δάϊος oder δήϊος, feindlich, ist indess von derselben Quelle hergeleitet; die Wurzel ist

nämlich das, umkommen; freilich ist es wahr, dass sich das Adjectiv δάϊος wegen seiner häufigen Anwendung auf das Feuer auch auf die Wurzel du, brennen, zurückführen liesse[17]. Haben wir einmal auf griechischem Boden die Spuren von dâsa, im Sinne von Feind, entdeckt, so sehen wir klar, dass Leophontes, als Name des Bellerophon, ursprünglich nicht Volkstödter, sondern einzig Feindtödter bedeuten konnte; und wenn nun Leophontes den Tödter der Feinde oder der bösen Geister bedeutete, so kann man es nur im Zusammenhang mit dem sanskritischen dâsahantâ, Vernichter der Feinde, erklären, und zwar sind diese Feinde eben die Dâsas oder die Dämonen des Veda, wie V*ri*tra (Ὄρθρος), Namu*k*i (Ἀμυκός)[18], Sambara[19] und andere[20].

V.

Die Normannen in Island.[1]

Keine Sprache, keine Literatur, keine Mythologie ist, wenn wir das Angelsächsische ausnehmen, für die Aufhellung der frühesten Geschichte der Bevölkerung, welche jetzt die britischen Inseln bewohnt, von so hohem Interesse als das Isländische. In einer Beziehung sogar übertrifft der isländische jeden andern Dialekt der grossen teutonischen Sprachfamilie, selbst den angelsächsischen, den althochdeutschen und den gothischen. Nur im Isländischen finden wir vollkommene Ueberbleibsel des echten teutonischen Heidenthums vor. Das Gothische ist vom sprachlichen Standpunkte aus älter als das Isländische; indessen besitzen wir im Gothischen nur ein Schriftwerk, nämlich die Uebersetzung der Bibel. Die angelsächsische Literatur ist ausser dem Beowulf christlich. Die alten Helden der Nibelungen sind im schwäbischen Epos in kirchengängerische Ritter verwandelt worden, während Sigurd und Brynhild in den Balladen der ältern Edda in voller heidnischer Grösse vor uns erscheinen, ausser ihrer Liebe nichts für heilig haltend, und aller menschlichen und göttlichen Gesetze im Namen dieser einen allmächtigen Leidenschaft spottend. Das Isländische enthält den Schlüssel zu manchem Räthsel in der englischen Sprache und zu manchem Geheimniss im englischen Charakter. Obgleich das Altnordische nur ein Dialekt derselben Sprache ist, welche die Angeln und Sachsen mit nach Britannien brachten; obgleich das normannische Blut identisch ist mit dem, das in jedem deutschen Herzen fliesst: so findet sich doch in jener rauhen nordischen Sprache ein gewisser trotziger Ton, und es wallet in dem pochenden nordischen Herzen ein Quell tollkühnen Wahnes, welcher den Normannen charakterisirt, gleichviel, wo

er sich zeigt, ob in Island oder in Sicilien, ob an der Seine oder an der Themse. Im Anfang des neunten Jahrhunderts, als die grosse nordische Auswanderung begann, »lief Europa«, wie Dr. Dasent bemerkt, »Gefahr, zu bequem zu werden. Die beiden Nationen, die Franken und die Angelsachsen, welche den grossen Wettlauf der Civilisation nebeneinander, Schulter an Schulter, zurücklegen sollten, offenbarten einen Hang zur Schwerfälligkeit und Trägheit und schienen jedes weitern Aufschwungs unfähig, ehe sie von den Normannen gezüchtigt wurden, und eine Beimischung nordischen Blutes in ihren stagnirenden Adern zulassen mussten. Die Lebenskraft der verschiedenen Aeste des teutonischen Stammes lässt sich nach dem Verhältniss des normännischen Blutes, das sie empfingen, bestimmen. Der nationale Charakter Englands verdankt daher mehr den Nachkommen Hrolf Ganger's als den Genossen des Hengist und Horsa«.

Doch was wissen wir nun von der frühen Geschichte der Normannen? Sie führten das Leben gewissenloser Seeräuber und hatten keine Zeit über die Vergangenheit, welche weit hinter ihnen in Norwegen lag, nachzudenken und zu grübeln. Wo sie sich als Ansiedler oder als Herrscher niederliessen, vergassen sie gar bald nicht nur ihre eigenen Ueberlieferungen, sondern sogar ihre Sprache. Diese hat auf fremdem Boden nirgends Wurzel gefasst, weder in der Normandie, wo sie Grafen von Rouen wurden, noch in England, wo sie sich die Königskrone erwarben. Island bildet die einzige Ausnahme. Diese Insel wurde im neunten Jahrhundert von den Normannen entdeckt, bevölkert und civilisirt, und die Sprache, welche noch in diesem Augenblick, im neunzehnten Jahrhundert, dort im Gebrauch ist, war der Dialekt des blondlockigen Harold; und die Geschichten, welche noch heute daselbst im Schwange sind, sind noch immer die der Edda oder der ehrwürdigen Grossmutter.

Dr. Dasent gibt uns eine übersichtliche Beschreibung von der ersten Landung der norwegischen Flüchtlinge an den Gefällen und Buchten Islands. Er schildert, wie die Liebe zur Freiheit die Unterthanen des blonden Harold aus der Heimath trieb, wie die teutonischen Stämme, so sehr sie auch ihre Könige, die Söhne des Odin, die Herrscher von Gottes Gnaden, liebten, die Dictatur

Harold's verabscheuten. »Er war ein mächtiger Krieger«, berichtet die alte Sage, »er brachte Norwegen unter sein Gebot und räumte aus dem Wege viele, welche Landbesitz hatten, oder trieb sie aus dem Reiche; manche aber entflohen aus Norwegen, weil sie den Uebermuth des blonden Harold nicht ertragen und ihm nicht unterthan sein wollten«. Diese ersten Auswanderer waren Heiden; denn vor dem Ende des zehnten Jahrhunderts drang das Christenthum nicht nach der europäischen Ultima Thule. Indessen waren die Missionäre, welche die Freisassen Islands bekehrten, ebenfalls Freisassen. Sie kamen nicht mit dem Pomp und den Prätentionen der römischen Kirche; sie predigten im Namen Christi, nicht im Namen des Papstes; sie lehrten Religion, nicht Theologie. Sie fürchteten sich nicht vor den alten heidnischen Göttern; sie eiferten auch nicht gegen jeden Gebrauch, der nicht christlichen Ursprungs war. Es mag sogar diese Duldung bisweilen zu weit gegangen sein; denn wir hören von Königen, die wie Helgi — »beide Religionen mit einander vermengten, welche an Christus glaubten, aber wenn sie zur See gingen, oder in Schwierigkeiten geriethen, die Hülfe Thor's anflehten«. Das wohlwollende Gefühl der isländischen Geistlichkeit für die nationalen Ueberlieferungen, Gebräuche und Vorurtheile der von ihnen Bekehrten kann im Ganzen aber nur segensreich gewirkt haben. Söhne und Töchter wurden nicht gezwungen, die Götter, welche ihre Väter und Mütter verehrt hatten, Teufel zu nennen; es wurde ihnen gestattet, den Namen des Allfadir, den sie in den Gebeten ihrer Kindheit angerufen, beizubehalten, wenn sie zu ihm flehten, der unser Vater ist im Himmel.

Das Verhältniss der isländischen Missionäre zu dem heidnischen System, das sie zu bekämpfen hatten, war ein besonders günstiges. In der ganzen Geschichte des Christenthums hat der Missionär wohl nirgends so wie hier einem Göttergeschlechte gegenüber gestanden, welches seine eigenen Mitglieder für verurtheilt und dem Untergange geweiht hielten. Die Missionäre brauchten nur zu verkünden: Balder ist todt, der mächtige Odin, der gewaltige Thor sind todt. Das Volk wusste, dass diese Götter sterben mussten, und die Botschaft von dem Dasein eines unsterb-

lichen Gottes erfüllte sein Herz mit Glück und Freude. Und während sich die Geistlichkeit in Deutschland lange Zeit damit beschäftigte, jede Spur des Heidenthums zu vertilgen, jedes alte Lied als ein Machwerk des Teufels zu verdammen, heilige Bäume zu fällen und nationale Gebräuche abzuschaffen, war es den isländischen Missionären vergönnt, der Vergangenheit gegenüber einen mildern Standpunkt einzunehmen und die Erhalter derselben Gesänge, Gesetze, Sprüchwörter und runischen Inschriften zu werden, welche auf dem Continent mit inquisitorischer Strenge verfolgt und zerstört wurden. Die Männer, welchen die Sammlung der alten heidnischen Poesie Islands gewöhnlich zugeschrieben wird, waren Männer voll christlicher Gelehrsamkeit; der eine war der Begründer einer öffentlichen Schule, der andere ist berühmt als der Verfasser einer Geschichte des Nordens, der »Heimskringla«. Ihren Werken verdanken wir, dass wir überhaupt etwas von der alten Religion, den Ueberlieferungen, den Grundsätzen und den Sitten der Normannen wissen, und aus diesen Quellen hat Dr. Dasent seine reichhaltigen belehrenden Angaben geschöpft und seine kräftige und lebhafte Skizze des primitiven und nordischen Lebens angefertigt. Es ist nur eine Skizze, aber eine solche, in der sich Zusätze und Verbesserungen leicht einfügen lassen. Dr. Dasent ist sehr ausführlich in der Schilderung des religiösen Systems von Island. Es ist dies, wenigstens in seinen allgemeinen Umrissen, identisch mit dem, an welches alle Glieder der teutonischen Familie glaubten, und kann daher mit Recht einer der verschiedenen Dialekte der ursprünglichen religiösen und mythologischen Sprache der arischen Familie genannt werden. In der ganzen Geschichte der Menschheit ist nichts interessanter, als die Geschichte der Religion. Neben der Religion erscheinen Poesie und Kunst, Wissenschaft und Gesetz verhältnissmässig unbedeutend. Dr. Dasent hat indessen seinen Aufsatz nicht auf das religiöse Leben Islands beschränkt. Er hat einige sehr ausführliche Schilderungen der häuslichen Sitten, der Kleidung, der Waffen, der Lebensweise, der Gesetze und der Gebräuche jenes Volksstammes hinzugefügt und dadurch hinlänglich bewiesen, dass er in dem isländischen Hauswesen gut Bescheid weiss. Nur einen Punkt

haben wir vergebens gesucht, — einen Bericht nämlich über ihre epische Poesie, die unserer Meinung nach in mancher Beziehung ein treueres Bild von dem frühesten und rein heidnischen Leben der Normannen geliefert hätte, als die Auszüge aus ihren Geschichts- und Rechtsbüchern, welche, wenn sie auch nicht vom Christenthum beeinflusst wurden, doch auf jeden Fall mehr oder weniger von dem Geiste einer vorgeschrittenen Civilisation berührt sind. Die alten Gesänge waren durch ihr alliterirendes Metrum vor späteren Modificationen geschützt. Was wir von diesen Gesängen besitzen, ist wahrscheinlich in seiner ursprünglichen Form auf uns gekommen. Wie sie im sechsten Jahrhundert nach Christi Geburt in Norwegen verfasst waren, wurden sie im neunten nach Island gebracht und im elften Jahrhundert niedergeschrieben. Die prosaischen Theile der alten Edda und noch mehr die der jüngern Edda mögen späteren Ursprungs sein. In vielen Fällen verrathen sie die Hand eines christlichen Verfassers. Dasselbe gilt auch von den spätern Sagas und Rechtsbüchern. Hier bleibt noch viel für den Kritiker zu thun übrig, und wir sehen mit grossem Interesse einer genauern Untersuchung über das Alter der verschiedenen Theile der isländischen Literatur, über die Geschichte der Handschriften, der Echtheit ihrer Titel und über ähnliche Fragen entgegen. Solche Gegenstände sind für eine populäre Behandlung kaum geeignet, und wir tadeln Dr. Dasent nicht, dass er sie in seinem Essay übergangen hat. Indess sollte uns der Uebersetzer der jüngern Edda doch mit der Zeit etwas über die Geschichte dieser und der ältern Sammlung der isländischen Poesie mittheilen. Woher wissen wir z. B., dass Sämund (1056—1133) die ältere und Snorro Sturlason (1178—1241) die jüngere Edda sammelte? Woher wissen wir, dass die Handschriften, welche wir jetzt besitzen, auf den Namen »Edda« ein Anrecht haben? Diese Meinung stützt sich, so weit wir wissen, auf die Auctorität des Bischofs Brynjulf Swendsen, der 1643 den Codex regius entdeckte, und mit seiner Hand auf das Exemplar den Titel »Edda Saemundar hinns froda« schrieb. Auf keiner Handschrift der zweiten oder prosaischen Edda findet sich in irgendwie beglaubigter Form dieser Titel vor, und es ist nicht einmal bekannt, ob Snorro einen

Theil oder das Ganze verfasste. Alle diese Fragen müssten, so weit es überhaupt möglich ist, beantwortet werden, bevor wir auf eine treue und genaue Schilderung von dem Leben der alten Normannen rechnen dürfen. Der grössere Theil der Gesänge trägt indessen einen Ausdruck der Echtheit, der über jeden Zweifel erhaben ist. Selbst der Ungläubigste muss zugeben, dass die Namen und Sagen der eddischen Götter nicht ein Product späterer Erfindung sind, wenn er sich die Mühe nimmt, die Mythologie der Edda mit der anderer teutonischer Stämme und noch weiter, mit der Mythologie der übrigen indogermanischen Familien zu vergleichen. Einzelne Stellen in der Edda lauten wie Verse aus dem Veda. Dr. Dasent citirt die folgende Strophe aus der ältern Edda:

Einst war das Alter,
Da alles nicht war,
Nicht Sand, noch See,
Noch salz'ge Wellen,
Nicht Erde fand sich,
Noch Ueberhimmel,
Gähnender Abgrund —
Und Gras nirgend.
Gylfaginning, 4. Aus der Wöluspa.

In ganz ähnlicher Weise beginnt ein Hymnus des Veda:

Noch war weder etwas noch nichts, der heitere Himmel dort
War nicht, noch des Himmels breites Gewölbe droben ausgespannt.
Was deckte alles? was schirmte? was verbarg?
War es des Wassers bodenloser Abgrund? etc.

Mehrere mythologische Ausdrücke hat die Edda mit Homer gemeinsam. In der Edda wird der Mensch aus einer Esche geschaffen. Im Hesiod schafft Zeus die dritte Menschenrace aus Eschen, und dass diese Sage dem Homer nicht unbekannt war, beweisen die Worte der Penelope, mit denen sie Odysseus anredet: »Nenne mir deine Familie, woher du bist; denn du bist nicht dem alten Baume entsprungen, noch dem Felsen«.

Einige andere Stellen in der Edda und vorzugsweise in der prosaischen Edda, müssen indessen einer sorgsamen Prüfung unterworfen werden, ehe man sich ihrer als Zeugnisse für das ursprüngliche Heidenthum der Normannen bedienen kann. Die prosaische Edda war von einem Manne verfasst, der classisches Wissen und christliche Ideen mit nordischen Ueberlieferungen vereinigte. Dies erhellt deutlich aus der Vorrede. Spuren desselben Einflusses lassen sich auch in andern Theilen nachweisen, zum Beispiel in dem Gespräch, das Gylfi's Hohn betitelt ist. Die [illegible], welche es enthält, sollen heidnisch sein; sind sie aber wirklich ihrem Ursprunge nach heidnisch? Dr. Dasent gibt folgenden Auszug:

»Wer ist der erste und älteste aller Götter? Er heisst in unserer Sprache Allfadir (der Vater aller, der grosse Vater). Er lebt seit allen Zeiten, und herrscht über sein Reich und befiehlt allen Dingen, grossen und kleinen. Er schuf den Himmel und die Erde und die Wolken, und alles, was ihnen angehört; er schuf den Menschen und gab ihm eine Seele, die leben und niemals zu Grunde gehen wird, mag auch der Körper verrotten oder zu Asche verbrennen. Alle rechtschaffenen Menschen sollen leben und mit ihm in dem Orte zusammen sein, der Vingolf heisst; aber die schlechten fahren zur Hölle und von dort in die Niflhölle, das ist, drunten in die neunte Welt«.

Wir fragen Dr. Dasent, ist dies reines, echtes, unverfälschtes Heidenthum? Würden Sigurd und Brynhild diese Sprache verstanden haben? Ist dieser Allfadir wirklich nichts anderes als Odin, der selbst umkommen muss und den am Tage des Weltgerichts der Wolf, der Fenriswolf, mit einem Schluck verschlingen soll? Wir können hier nur die Frage stellen, und wir glauben, dass Dr. Dasent uns in seinem nächsten Werke über die Alterthümer der nordischen Völker volle und befriedigende Auskunft ertheilen und die Wissbegierde befriedigen wird, welche sein schätzbarer Beitrag in den »Oxford Essays« in grossen Kreisen des englischen Publikums erregt hat.

VI.

Volkssage.[1]

Wie die Sprachwissenschaft für die Wissenschaft der Mythologie eine neue Grundlage geschaffen hat, so verspricht ihrerseits die Wissenschaft der Mythologie dem neuen und wissenschaftlichen Studium der Volkssage der arischen Nationen einen neuen Weg zu weisen. Es hat sich nämlich nicht nur gezeigt, dass die Wurzel- und Bildungselemente der Sprache in Indien, Griechenland und Italien, bei den celtischen, teutonischen und slavonischen Völkerschaften dieselben sind, man hat nicht allein viele ihrer Götternamen und die Arten ihres Cultus, so wie die Hauptströmungen ihres religiösen Gefühls auf eine gemeinsame und arische Quelle zurückführen können, sondern man hat auch einen weitern Fortschritt gemacht. Wenn, so folgerte man, ein Mythus zu einer Legende, eine Legende zu einer Erzählung herabsinkt, wenn die Sagen in Indien, Griechenland, Italien und Deutschland ursprünglich identisch gewesen, warum sollten nicht auch die Erzählungen dieser Länder selbst noch in den Liedern der indischen Ayah und der englischen Amme manches Aehnliche aufweisen? Es liegt einige Wahrheit in diesem Schluss; doch kann man leicht Gefahr laufen, sich zu irren. Denn selbst zugestanden, dass die Wörter und Sagen bei allen Gliedern der arischen Familie dieselben gewesen, dass sie alle denselben Wechselfällen ausgesetzt waren, würde daraus nicht folgen, dass, wie kein vernünftiger Gelehrter Hindustani mit Englisch, oder Italienisch mit Russisch vergleichen wird, so auch eine Vergleichung der modernen Erzählungen Europa's mit den modernen Erzählungen Indiens nie zu irgend-

wie genügenden Resultaten führen kann? Die Erzählungen oder Märchen sind das moderne Patois der Mythologie; wenn sie aber einer wissenschaftlichen Untersuchung unterworfen werden sollen, so muss zu allererst jede moderne Erzählung auf eine frühere Legende, und jede Legende auf einen ursprünglichen Mythus zurückgeführt werden. Und bei dieser Gelegenheit müssen wir besonders darauf aufmerksam machen, dass, obwohl ursprünglich unsere Volkserzählungen Reproductionen älterer Legenden sind, nach einer gewissen Zeit ein allgemeiner Geschmack für wunderbare Geschichten aufkam und von jeder Grossmutter und Amme, wenn es gewünscht wurde, neue Erzählungen in grosser Menge erfunden wurden. Selbst in diesen rein erfundenen Geschichten lassen sich ohne Zweifel Analogien mit echten Erzählungen nachweisen, zumal sie nach originellen Vorbildern verfasst wurden und in vielen Fällen nur Variationen einer alten Weise sind. Wenn wir sie indessen denselben analysirenden Prüfungen wie echte Erzählungen unterwerfen; wenn wir in ihnen die Umrisse alter Legenden wiedererkennen und in diesen phantastischen Weisen die Schlüssel heiliger Mythologie entdecken wollten: so würden wir gewiss das Loos jener tapfern Ritter theilen, welche, Feenstimmen folgend, einen bezauberten Wald durchwandern und sich endlich in einen grundlosen Moor verlockt finden. Jacob Grimm war, wie Kelly uns in seinem Werk über *Indoeuropäische Tradition und Volkssage* berichtet, der Gelehrte, welcher zuerst die Wichtigkeit hervorhob, alles zu sammeln, was von volksthümlichen Geschichten, Sitten, Redensarten, Aberglauben und Religionen noch zu retten sei. Seine deutsche Mythologie ist eine Vorrathskammer von derartigen Seltenheiten und beweist ebenso wie seine Märchensammlung, dass noch vieles aus dem höchsten Alterthume der Sprache, des Gedankens, der Phantasie und des Glaubens vorhanden ist, das in jedem Erdtheile gesammelt werden könnte, oder vielmehr gesammelt werden müsste. Die kürzlich von Dr. Dasent veröffentlichten Nordischen Geschichten zeigen wiederum klar, wie sehr sich die Mühen eines sorgfältigen Sammlers und eines verständigen Auslegers belohnen. Genügendes Material ist schon gesammelt, um jeden Gelehrten

überzeugen zu können, dass diese Erzählungen und Uebersetzungen nicht willkürliche Erfindungen oder moderne Dichtungen sind, dass ihre Fasern sich vielmehr in vielen Fällen an die eigentlichen Keime der alten Sprache und Denkweise klammern. Unter denjenigen, welche in Deutschland den Fussstapfen Grimm's gefolgt sind und sich bemüht haben, die moderne Volkssage auf ihre ursprünglichsten Quellen zurückzuführen, nehmen die Namen von Kuhn, Schwartz, Mannhardt und Wolf einen hervorragenden Platz ein, und Kelly hat es sich zur Aufgabe gemacht, uns in seinem Buche die bemerkenswerthesten Entdeckungen, welche von den Nachfolgern und Landsleuten Jacob Grimm's auf diesem Gebiete antiquarischer Forschung erzielt sind, mitzutheilen.

Kelly verdient für die Mühe, die er sich genommen, um diesen schwierigen Gegenstand zu bemeistern, vielen Dank; wir beklagen indessen die Form, in welcher er das Resultat seiner Arbeiten einem englischen Publicum vorzulegen für gut fand. Er berichtet uns, dass ein von Dr. Kuhn verfasstes Werk »Ueber die Herabkunft des Feuers und den Trank der Götter« seine Hauptquelle sei; aber er fügt hinzu:

»Obwohl die ganz verschiedene Beschaffenheit meines Werkes mir selten gestattet, zwei oder drei aufeinanderfolgende Sätze der gediegenen Abhandlung des Dr. Kuhn zu übersetzen, so wünsche ich doch, dass es allgemein bekannt werde, dass ohne die Arbeit des Dr. Kuhn die meinige nie hätte geschrieben werden können. Ich bin um so mehr verpflichtet, dies ein für allemal, so ausdrücklich als ich kann, zu erklären, weil gerade das hohe Mass meiner Verpflichtung mich verhindert hat, meine dem Dr. Kuhn schuldigen Verbindlichkeiten stets so im Text oder in den Noten anzugeben, als ich in den meisten anderen Fällen gethan habe«.

Wir können nicht umhin, dies Verfahren für ungenügend zu erklären. Wenn Kelly eine Uebersetzung des Kuhn'schen Aufsatzes gegeben hätte, so würden die englischen Leser gewusst haben, wen sie für die Angaben, welche häufig so auffallende Uebereinstimmungen in den Erzählungen und Ueberlieferungen der arischen Nationen enthalten, verantwortlich machen durften.

Oder, wenn Kelly ein eigenes Werk geschrieben hätte, so würden sie denselben Vortheil gehabt haben; denn er würde sich ohne Zweifel für verpflichtet gehalten haben, jede aus der Edda oder dem Veda citirte Thatsache durch ein geeignetes Citat zu bekräftigen. Wie sich jetzt die Sache verhält, so ist zwar die Aufmerksamkeit des Lesers auf das Höchste erregt, aber seine Ungläubigkeit in keiner Weise beseitigt. Kelly sagt uns nicht, dass er ein Sanskritist ist, oder die isländische Sprache studirt hat; wir müssen daher natürlicherweise annehmen, dass seine die indischen und nordischen Gottheiten betreffenden Angaben Dr. Kuhn und anderen deutschen Schriftstellern entlehnt sind. Wenn dies aber der Fall ist, so wäre es besser gewesen, die ipsissima verba dieser Gelehrten zu geben, weil in Beschreibungen der alten Glaubens- oder Aberglaubensformen die geringste Veränderung im Ausdruck leicht den ganzen Sinn eines Satzes umwandeln kann. Viele von den Ansichten des Dr. Kuhn sind von deutschen Gelehrten, von Welcker, Bunsen, Pott und Anderen bestritten und widerlegt worden; viele hat er durch neue Angaben zu stützen gewusst, andere mag er wohl aufgegeben haben. Dies konnte auch in einem verhältnissmässig so neuen und nothwendigerweise den Conjecturen so offnen Gebiete, als das Studium der Volkssage ist, nicht anders sein, und verringert keineswegs den Werth der trefflichen Abhandlungen, in denen Dr. Kuhn und andere Gelehrte verschiedene Mythen der arischen Nationen zu analysiren suchten. Wir bestehen nur darauf, dass, bevor wir die Schlussfolgerungen über den vedischen Charakter der griechischen Götter oder die tiefe Bedeutung eines so wunderlichen Gebrauches als des Wahrsagens mit dem Sieb und der Schere zulassen können, wir genaue Nachweise aus dem Veda und wohlbeglaubigte Beschreibungen der betreffenden Gebräuche vor uns haben müssen. Man erhebt nicht leicht Widerspruch gegen allgemeine Beziehungen auf die Bibel oder Homer, auf Virgil oder Shakespeare, weil man leicht selbst entscheiden kann und die Mühe nicht scheut, überraschenden Angaben entgegenzutreten. Wenn man aber aufgefordert wird zu glauben, dass der Veda die wahre Theogonie Griechenlands enthalte, dass Orpheus *Ribhu*,

oder der Wind, dass die Charites die vedischen **Haritas**, oder Pferde, die Erinnys **Saranyû** oder der Blitz seien, so wird man natürlicherweise Beweise fordern, welche einen in den Stand setzen, für sich persönlich zu urtheilen, ehe man selbst den ansprechendsten Theorien beitritt. Wo findet sich z. B. der Beleg für folgende Behauptung (p. 14):

»Der Sanskritdialekt, in dem die Vedas geschrieben sind, ist die heilige Sprache Indiens, das heisst, die älteste Sprache, welche, wie die Hindus glauben, damals von den Göttern selbst geredet wurde, als noch die Götter und Menschen, seit Yama vom Himmel herabstieg, um der erste Sterbliche zu werden, häufig zusammenkamen«.

So weit wir wissen, behaupten die Hindus nirgends, dass die Götter vedisch, im Gegensatze zum gewöhnlichen Sanskrit, sprachen; sie nahmen niemals an, dass die Götter in der vedischen Periode mehr mit den Menschen verkehrten; sie sagen nirgends von Yama, dass er vom Himmel herabstieg und der erste Sterbliche wurde. Dies sind drei Versehen, oder wenigstens drei ganz unindische Gedanken in einem Satze. Es wird uns ferner berichtet (p. 19), dass »in den Veden Yama als der erstgeborne lichtgeborne Sterbliche figurirt«, und so sollten wir annehmen, dass dies eine einfache, dem Veda entnommene Thatsache sei, während es nur eine vermuthete, und, wie wir glauben, irrthümliche, der Namenserklärung einiger vedischen Gottheiten entnommene Ansicht von der Natur des Yama ist. Wenn sie als Vermuthung, mit allen pro und contra's aufgeführt wäre, würde sie schätzenswerth sein; wenn sie aber, wie hier, als eine einfache Thatsache gegeben wird, so ist sie äusserst trügerisch.

Auf Seite 18 wird uns berichtet:

»Im Ganzen ist es deutlich, dass alle diese göttlichen Stämme, wie die Maruts, *Ri*bhus, Bh*ri*gus und Angiras ihrer Natur nach identisch sind, sich von einander nur durch ihre elementarischen Functionen unterscheiden und von den Pit*ri*s oder den Vätern nicht wesentlich verschieden sind. Letztere sind einfach die Seelen der frommen Todten«.

Dies sind wahrlich starke und überraschende Angaben; sie

sind aber wiederum in dogmatischer Form und ohne irgend einen Beweis gemacht. Die Pit*ri*s sind zweifelsohne die Väter und könnten wohl die Seelen der frommen Todten genannt werden; aber wenn dem so ist, so haben sie keinen elementarischen Ursprung wie die Sturmgottheiten, die Tage und die Jahreszeiten; ebensowenig können sie elementarische Functionen haben. Eine andere Behauptung, dass die Pit*ri*s oder Manes wie Sterne menschlichen Augen erschienen (p. 20), erfordert ebenfalls bedeutende Einschränkung und vermag einen ebenso falschen Begriff von dem ursprünglichen Glauben der vedischen *Ri*shis hervorzurufen, als wenn wir (p. 21) lesen, dass die Âpas (Wasser), Wolkenmädchen, Götterbräute oder Befahrer der göttlichen See (nâvya*h*), und dass die Apsaras Jungfrauen seien, denen die Bestimmung obläge, die Seelen der Helden zu ergötzen, in der That nichts anderes, als die Houris des vedischen Paradieses. Die Keime einiger dieser Ideen mögen vielleicht in den Hymnen des Veda aufgefunden werden; eine derartige sinnliche Darstellung eines vedischen Paradieses, der Houris und Wolkenmädchen muss indessen, so weit wir nach bisher veröffentlichten Texten und Uebersetzungen schliessen können, eine ganz falsche Meinung von der einfachen Religion der vedischen Dichter erzeugen.

Ein anderes Beispiel wird genügen. Am Ende des sechsten Kapitels stellt Kelly, um die der Mistel und der Esche in der deutschen Volkssage zugeschriebene Heilkraft zu erklären, folgende Behauptung auf: »Diese Heilkraft, welche die Mistel mit der Esche gemein hat, ist eine Ueberlieferung aus grauem Alterthum; denn der Kush*th*a, die Verkörperung des Soma, einer unter den Südariern hochberühmten Heilpflanze, wuchs unterhalb des himmlischen A*s*vattha«. Wir haben vergeblich versucht, die genaue Bedeutung des »denn« in diesem Satze zu erfassen. In der nordischen Mythologie wird auf die Thatsache, dass die Mistel auf einem Baume wächst und nicht wie andere Pflanzen aus dem Boden hervorspringe, grosser Nachdruck gelegt. Von dem Kush*th*a wird aber nie behauptet, dass er auf dem himmlischen A*s*vattha, den Kelly durch »religious fig« übersetzt, wachse, sondern unterhalb desselben. Es ist in Wirklichkeit der A*s*vattha

oder Pippal, welcher von den Brahmanen, wenn er auf einem andern Baume, der *S*ami (Acacia Suma) wachsend gefunden wird, zu Opferzwecken für besonders verwendbar angesehen zu werden pflegt. Das »denn« muss sich demnach auf etwas anderes beziehen, das das tertium comparationis zwischen der Mistel und dem Kush*th*a darstellt. Soll es ihre Heilkraft sein? Kaum; denn in Bezug auf die Mistel ist die Heilkraft nur ein Product des Volksaberglaubens; in Betreff des Kush*th*a, des Costus Speciosus, ist sie aber, wie wir glauben, ein medicinisches Factum. Wir vermuthen demnach, dass für Kelly die Aehnlichkeit zwischen der deutschen und indischen Pflanze darin bestand, dass der Kush*th*a wirklich eine Verkörperung des Soma war; denn er sagt in einem andern Abschnitte:

»Ausser dem indischen Soma erkennen die Hindus auch einen himmlischen Soma oder Am*r*ita (ambrosia) an, der aus dem unzerstörbaren A*s*vattha oder Peepul (Ficus Religiosa) tröpfelt, aus welchem die Unsterblichen den Himmel und die Erde gestalteten. Unterhalb dieses Baumes, der seine Aeste über den dritten Himmel ausbreitet, wohnen Yama und die Pit*r*is und schlürfen den Trank der Unsterblichkeit mit den Göttern. An seinem Fusse wachsen mit allgemeiner Heilkraft begabte Pflanzen, Incorporationen des Soma«.

Kelly geht dann zu der Bemerkung über, dass der Parallelismus zwischen dem indischen und iranischen Weltenbaume auf der einen Seite und der Esche Yggdrasil auf der andern sehr überraschend sei. Wir übergehen den iranischen Weltenbaum, da das Zendavesta in Wahrheit nicht einen einzigen anerkennt, sondern stets von zwei Bäumen spricht[2]. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit aber dem Vergleich Kelly's zwischen dem von ihm sogenannten indischen Weltenbaume und der Esche Yggdrasil zuwenden, so verhält sich die Sache folgendermassen: die Hindus glauben an die Existenz eines Pippalbaumes (Ficus Religiosa), aus dem Soma (Asclepias Acida) tröpfelt, an dessen Fusse der Kush*th*a (Costus Speciosus), eine Medicinalpflanze, die Verkörperung des von der Pippal tropfenden Soma, wächst.

Da zwischen der Esche Yggdrasil und der Pippal, weil beide, wie angenommen wird, ursprünglich die Wolken des Himmels darstellen, eine Aehnlichkeit besteht, so wurde auch von den sich in Europa niederlassenden Ariern der Esche und der Mistel eine Heilkraft zugeschrieben. Wir können nicht leugnen, dass, wenn die hier angeführten Thatsachen ganz correct wären, eine gewisse Aehnlichkeit der Auffassung zwischen der deutschen Yggdrasil und der indischen Pippal sich finden möchte. Glaubten indessen die Brahmanen jemals an eine Soma tröpfelnde Pippal und an einen in einen Costus sich verkörpernden Soma? Bei dieser Gelegenheit gibt Kelly ausnahmsweise eine Hinweisung auf Rigveda III. 164, was, wie wir dem Original des Dr. Kuhn entnehmen, Rigveda II. 164, 19—22 sein soll. In diesem Hymnus kommt das Wort Kush*th*a gar nicht vor. Ein Baum wird in der That daselbst erwähnt; aber er heisst weder *As*vattha, noch soll von von ihm Soma tröpfeln, noch findet sich daselbst eine Anspielung auf die Thatsache, dass Himmel und Erde aus diesem Baume erschaffen wurden. Alles, was man aus der überaus dunklen Sprache dieses Hymnus abnehmen kann, beschränkt sich darauf, dass die Frucht des dort beschriebenen Baumes Pippala heisst, dass auf ihm Vögel nisten, welche jene Frucht essen, dass [illegible] Loblieder zum Preise eines Antheils an Unsterblichkeit singen, und dass diese Vögel Esser von süssen Dingen genannt werden. Dass das für »Unsterblichkeit« gebrauchte Wort Soma bedeuten kann, dass das »süss« bezeichnende Wort für dasselbe Getränk stehe, ist vollständig wahr; doch, selbst wenn man sich für diese conjicirte Uebersetzung entschiede, so würde sie trotzdem den allgemeinen Sinn der Verse zu dunkel lassen, um einen Versuch unsererseits, sie zur Grundlage mythologischer Vergleiche zu machen, zu rechtfertigen. Was den Kush*th*a — den Costus Speciosus — angeht, welcher im Rigveda eine Verkörperung des Soma heissen soll, so bezweifeln wir sehr, ob sich ein solches Wort im Rigveda vorfindet. Es wird in den mythischen Formen des Atharvaveda erwähnt, aber dort heisst es wiederum der Freund des Soma (Atharvaveda V. 4, 7), nicht seine Verkörperung; auch findet sich daselbst keine Angabe, dass die Götter

unter dem dort erwähnten Asvatthabaume Soma trinken, sondern vielmehr nur, dass Yama dort mit den Göttern trinkt.

Man kann bei diesen Dingen nicht zu vorsichtig sein, sonst wird aus allem zu leicht alles. Obschon Kelly es für sicher hält, dass die Dichter des Veda einen der Yggdrasil ähnlichen Baum — einen Weltenbaum, oder einen Wolkenbaum, oder wie er auch immer heissen mag — kannten, so ist doch zur Unterstützung dieser Ansicht weder von Kelly, noch vom Dr. Kuhn eine einzige Stelle beigebracht worden, welche eine genaue Kritik bestehen könnte. Wenn die Dichter ausrufen: »Welches Holz, welcher Baum war es, aus dem sie Himmel und Erde machten?«, so bedeutet dies in der alten religiösen Dichtersprache nichts anderes, als: Aus was für Stoff wurden Himmel und Erde gebildet? Was den Ilpa- oder vielmehr genauer den Ilyabaum betrifft, so ist ausser seiner Namenserwähnung in einer Upanishad, einem der spätesten vedischen Literatur angehörigen Werke, und den Bemerkungen des so modernen Commentators Sankara nichts über ihn bekannt. Es ist kein Beleg dafür vorhanden, dass irgend etwas der Auffassung der Yggdrasil Aehnliches je den vedischen Dichtern in den Sinn kam; und die Heilkraft der Esche oder der Mistel einer Erinneruug an eine Pflanze, Kush*tha*, die unter einem vedischen Feigenbaume, oder Somabaume, oder Yggdrasil gewachsen sein mochte, zuzuschreiben, heisst sich an das Schattenbild eines Traumes klammern.

Nur auf einem Wege kann ein vergleichendes Studium der Volksüberlieferungen der arischen Nationen zu einem zufriedenstellenden Resultat führen. Jede Erzählung muss auf ihre ursprüngliche Form zurückgebracht, und diese Form in stricter Uebereinstimmung mit den Regeln der vergleichenden Grammatik analysirt und erklärt werden; und nachdem der Kern, oder die einfache und ursprüngliche Auffassung des Mythus aufgefunden ist, muss man sehen, wie dieselbe Auffassung und derselbe Mythus sich allmählich ausgebreitet und unter dem klaren Himmel Indiens und in den Wäldern Germaniens verschiedenartig gestaltet haben. Ehe die nordische Yggdrasil mit einem hypothetischen indischen Weltenbaume verglichen wird, ist eine klare

Einsicht in den Charakter der Yggdrasilsage unumgänglich nothwendig. Dieser Mythus scheint einen entschiedenen kosmogonischen und philosophischen Charakter zu haben. Der Baum war wohl das Weltall. Er soll drei Wurzeln haben, — die eine befindet sich in Niflheim, nahe der Quelle Hvergelmir, die andere in Jötunheim, nahe der Quelle des weisen Mimir, und eine dritte im Himmel, nahe der Quelle der Vurdh. Seine Zweige umfassen die ganze Welt. Die Götter im Himmel halten unter seinem Schatten, nahe der Quelle der Vurdh, ihre Zusammenkünfte. Der Platz wird von den drei Nornen (Vurdh, Verdhandi und Skuld, — Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft), welche die Wurzeln des Baumes mit dem Wasser der Vurdhquelle netzen, bewacht. In der Baumkrone sitzt ein Adler, und in der Quelle Hvergelmir liegt die Schlange Nidhöggr und nagt an seinen Wurzeln. In keiner dieser Auffassungen zeigen sich Spuren von Wolken und Gewittern; wenn dem aber so wäre, so würde dies gerade ein Grund sein, warum Yggdrasil nicht mit dem indischen Asvattha verglichen werden könnte; denn in diesem kann kein Scharfsinn je eine Wolkenschicht oder ein Gewitter entdecken.

VII.

Ammengeschichten der Zulus.[1]

Wir würden schon früher unsere Leser mit der von Dr. Callaway veranstalteten Sammlung von Ammengeschichten, Ueberlieferungen und Erzählungen der Zulus bekannt gemacht haben, hätten wir nicht auf eine Fortsetzung seines interessanten Werkes gewartet. Dr. Callaway nennt, was er veröffentlicht hat, den ersten Theil des ersten Bandes, und da dieser erste Theil nur drei bis vier Bogen umfasste, so sahen wir einer baldigen Fortsetzung entgegen. Man kann sich nämlich nicht gut eine Ansicht über den wahren Charakter von Ammengeschichten und volksthümlichen Erzählungen bilden, ohne eine grössere Anzahl derselben zu sehen. Jede Geschichte mag für sich betrachtet bedeutungslos oder abgeschmackt erscheinen; wenn aber einzelne Züge immer wiederkehren, so werden sie trotz ihrer Kinderei wichtig und befähigen uns, in ihrer Abgeschmacktheit eine gewisse Methode wahrzunehmen. Wenn wir nur drei oder vier Geschichten über Jupiter oder Herakles kennten, so würden wir schwerlich uns viel mit ihnen abgeben; da wir aber eine unermessliche Menge von Fabeln über griechische Götter und Göttinnen, Heroen und Heroinen vor uns haben, so blicken wir trotz aller ihrer Seltsamkeiten und Ungereimtheiten auf dieselben wie auf ein Problem in der Geschichte der griechischen Nation und suchen in ihnen gewisse charakterische Merkmale zu entdecken, welche auf den Ursprung dieser abnormen Schöpfungen des menschlichen Geistes einiges Licht werfen können. Dasselbe war mit den deutschen Ammengeschichten der Fall. Man wusste von ihrem Dasein in

allen den Ländern, wo deutsche Stämme sich niedergelassen; sie wurden aber nicht zu einem Gegenstande historischer und psychologischer Forschung erhoben, bevor die Gebrüder Grimm ihre grosse Sammlung veröffentlicht und auf diese Weise die Gelehrten in den Stand gesetzt hatten, sich über diese Volksdichtungen allgemeiner zu verbreiten. In diesem Augenblick ist das Studium der Volksgeschichten schon ein anerkannter Zweig des Studiums des Menschengeschlechts. Es ist allgemein bekannt, dass diese Erzählungen nicht die Erfindungen einzelner Schriftsteller, sondern dass sie in Deutschland, wie überall anderswo, die letzten Ueberbleibsel, oder, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, der detritus einer alten Mythologie sind. Einige ihrer Hauptthelden tragen die Beinamen altheidnischer Gottheiten, und trotz der durch die Beimischung mit christlichen Ideen bewirkten bedeutenden Zersetzung lässt sich der alte Sauerteig des Heidenthums noch in vielen Geschichten nachweisen, welche deutsche Ammen jetzt in ihrer Unschuld von Heiligen, Aposteln und der Jungfrau Maria erzählen.

Von diesem Standpunkt aus ist schon die Thatsache, dass die Zulus Ammengeschichten besitzen, merkwürdig, weil derartige Ammengeschichten, insoweit sie von Geistern, Feen und Riesen handeln, gemeiniglich auf eine entlegene Civilisation, oder wenigstens auf ein langdauerndes nationales Wachsthum zurückweisen. Wie die Unregelmässigkeiten in einer Sprache, so zeigen sie durch ihre Seltsamkeit, dass hinreichende Zeit zur Consolidirung dieser mündlich überlieferten Gestaltungen verflossen sein muss, und dass es einst eine Zeit gab, wo das, was jetzt bedeutungslos oder unregelmässig erscheint, absichtlich und nach einem gewissen Gesetze gebildet wurde. Bevor man aber zu einer Analyse dieser Zulugeschichten schreiten kann, sind zwei Dinge nothwendig. Erstens müssen wir von ihnen eine weit grössere Sammlung haben, als wir jetzt besitzen, und zweitens müssen unter den Stämmen derselben Race, zu welcher die Zulus gehören, noch mehr Sammlungen veranstaltet werden. Die Zulus gehören zur Kafferrace, und die neuesten Forschungen haben deutlich ergeben, dass dieselbe die ganze afrikanische Ostküste von Süden ab bis zu einigen Graden jenseit des Aequators bewohnt. Sie wanderten vom Norden

nach dem Süden und werden im Süden von den Hottentotten begrenzt, die einer andern Race angehören. Von den Hottentotten nimmt man jetzt auch an, dass sie vom Norden Afrikas herwanderten, und ihre Sprache hält man für verwandt mit den Dialekten, welche in den Ländern südlich von Aegypten gesprochen werden. Sobald die ethnologischen Grundzüge des afrikanischen Continents erst einmal festgestellt sein werden, wird das Studium der heiligen und profanen Ueberlieferungen der einzelnen afrikanischen Stämme ein neues Interesse erwecken, und Dr. Callaway, Dr. Bleek und andere Gelehrte verdienen besondere Anerkennung dafür, dass sie ein solches Gebiet der Forschung, welches auf den ersten Anblick weder anziehend, noch auch vielversprechend ist, eröffneten. Ohne Zweifel werden viele diese Geschichten mit Verachtung behandeln und erklären, dass sie das Papier, auf dem sie gedruckt sind, nicht werth seien. Dasselbe wurde auch von den Grimm'schen Märchen behauptet, ja, ein Aehnliches sagte Sir William Jones vom Zendavesta, und andere weniger hervorragende Gelehrte vom Veda. Nach funfzig Jahren mag indessen eine Sammlung dieser Geschichten so werthvoll werden als die wenigen zurückgebliebenen Knochen des Dodo. Geschichten verschwinden wie Dodos und Megatherien; und sie sterben so schnell aus, dass es z. B. jetzt in Deutschland unmöglich wäre, viele der Geschichten, welche die Gebrüder Grimm und ihre Freunde aus dem Munde einer alten Grossmutter oder eines Dorfarztes vor einem halben Jahrhundert vernahmen, noch aufzuspüren. Auch ist es nicht leicht, Volksgeschichten aufzufangen. Die Leute, welche sie wissen, sind zwar bereit, sie ihren Kindern mitzutheilen; aber sie mögen sie nicht gern vor Erwachsenen wiederholen, am allerwenigsten vor Fremden, welche sie auslachen könnten. So sagt auch Dr. Callaway:

»Wie meist alle anderen Völker, so haben auch die Zulus ihre Ammengeschichten. Sie sind, so viel ich weiss, bisher noch nicht gesammelt worden. Es ist in der That wahrscheinlich, dass nur wenige von ihrem Dasein überhaupt eine Ahnung hatten; denn die Frauen sind die Bewahrerinnen dieser Erzählungen, und man wird höchst selten einen Mann finden, der mit ihnen vertraut ist,

oder von ihnen anders sprechen wird als von etwas, das er in seiner Kindheit von seiner Grossmutter gehört zu haben sich dunkel erinnert. Es war keine leichte Arbeit, ihnen folgende Erzählungen abzupressen, und viele derselben sind offenbar nur Bruchstücke anderer vollständigerer Geschichten«.

Indem wir deshalb auf eine Vermehrung der Zulugeschichten warten, bevor wir eine Ansicht über ihren ethnologischen Werth zu äussern wagen, wollen wir uns jetzt nur dazu verstehen, einige wenige ihrer sonderbarsten Züge hervorzuheben, welche für den Forscher auf dem Gebiet der Volkssage der europäischen und indo-europäischen Nationen zur Belehrung oder zur Warnung dienen können. Wenn wir für den Augenblick, aus Mangel an jedem Beweise des Gegentheils, zugeben, dass die Zulus bei der Bildung ihrer Volkssagen von dem Einflusse deutscher Missionäre oder niederländischer Ansiedler frei waren, so ist es wirklich überraschend, so viele Punkte der Uebereinstimmung und Aehnlichkeit zwischen den Helden ihrer Kraale und unserer Ammenstuben zu gewahren. Die Einführung sprechender und nach Menschenweise handelnder Wesen war lange Zeit als eine eigenthümliche Gedankenrichtung der griechischen und indischen Stämme angesehen worden. Wir finden augenblicklich genau dieselbe Art von Thierfabeln unter den Zulus, und Dr. Bleek hat bei den Hottentotten wirklich Spuren von der Sage von Reinecke Fuchs[2] entdeckt. Der Gedanke, dass unter den Thieren die List erfolgreicher wirkt als rohe Gewalt, — eine Idee, welche die Sagen von Reinecke Fuchs und viele andere Fabeln durchdringt, — überwiegt ebenfalls in den Zulugeschichten. In der Basutofabel von dem kleinen Hasen, der mit dem Löwen einen Bund geschlossen, aber von demselben misshandelt worden war, beschliesst sich der Hase zu rächen. »Mein Vater«, sagte er zum Löwen, »wir sind dem Regen und Hagel ausgesetzt; lass uns eine Hütte bauen«. Der Löwe ist zu faul zur Arbeit und überlässt dieselbe dem Hasen; der »verschmitzte Renner« nahm den Schwanz des Löwen und verwickelte ihn so geschickt mit den Pfählen und dem Rohr der Hütte, dass er dort für immer gefangen bleiben musste; und der Hase hatte das Vergnügen, seinen Nebenbuhler

vor Hunger und Durst sterben zu sehen. Dieser Streich ist nicht so listig wie der, in welchem Reinecke den Bären überredet, aufs Eis zu gehen und zu fischen; dagegen bereitet aber der Hase dem Löwen den Tod, während Reinecke den Bären nur seines Zierrates, d. h. des Schwanzes beraubt.

Wie sich in deutschen Sagen der Charakter des Reinecke Fuchs in menschlicher Gestalt im Till Eulenspiegel wieder vorfindet, so ist auch bei den Zulus einer ihrer Lieblingshelden ein junger Schelm, der Knabe U*h*lakanyana, der anfangs immer verachtet und verlacht wird, indessen schliesslich die Lacher stets auf seine Seite zu bringen weiss. So verübt U*h*lakanyana zum Beispiel denselben Streich gegen einen Kannibalen, den, wie wir eben berichtet, der Hase gegen einen Löwen ersonnen. Beide, U*h*lakanyana und der Kannibale, hatten einen Freundschaftsbund geschlossen und sind damit beschäftigt, ihr Haus mit Stroh zu decken, bevor sie sich daran machen wollen, zwei Kühe zu verzehren. U*h*lakanyana möchte gern die fette Kuh haben, befürchtet aber, dass der Menschenfresser ihm die magere Kuh zuweisen werde. Deshalb sagt er zum Kannibalen: »Lasst uns unser Haus lieber jetzt bedachen, nachher können wir unser Mahl verzehren. Du siehst, dass der Himmel sich bezieht, und wir Regen haben werden«. Der Menschenfresser antwortet: »Du hast Recht, lieber Schwestersohn«. U*h*lakanyana fährt dann fort: »So thue es denn, ich will hineingehn und die Nadel zum Befestigen des Dachstrohes für Dich hindurchstechen«. Der Menschenfresser stieg aufs Dach. Sein Haar war aber ungeheuer lang. U*h*lakanyana ging in das Haus und stach die Nadel für ihn durch. Er webte aber das Haar des Menschenfressers mit hinein und band es fest. Er verknotete es mit dem Stroh zusammen, nahm die einzelnen Locken und befestigte sie kräftig. Bald sah er, dass die Haare fest genug angebunden waren, und dass der Kannibale nicht herunterkommen konnte. Sobald U*h*lakanyana im Freien war, ging er ans Feuer, wo das Euter der Kuh kochte. Er nahm es hinaus und nahm einen Mund voll. Der Kannibale sagte: »Was thust Du, Schwestersohn? Lass uns erst das Haus fertig machen; nachher können wir ans Essen gehen, wir können es zusammen

thun«. — »So komm herab«, erwiderte U*h*lakanyana. Jener willigte ein; als er aber hinabsteigen wollte, konnte er nicht, und er rief aus: »Schwestersohn, was hast Du beim Dachdecken gethan?« »Sieh selbst zu«, rief dieser. »Ich habe gut gedeckt; denn ich werde keinen Streit haben. Jetzt will ich in Frieden essen, ich will fürder mit niemandem mehr streiten; denn ich bin mit meiner Kuh allein«. Es begann zu regnen und zu hageln. Der Kannibale schrie auf dem Dach des Hauses, der Hagel schoss auf ihn herab, und er starb oben auf dem Hause. Nachher erklärte sich das Wetter wieder auf, U*h*lakanyana ging hinaus und sprach »Onkel, komm doch herab! Das Wetter hat sich wieder aufgeklärt, es regnet nicht mehr, der Hagel hat nachgelassen, und das Blitzen hat aufgehört. Weshalb bist Du still?« So ass U*h*lakanyana seine Kuh allein und ging dann seines Weges.

Dr. Callaway vergleicht die Geschichte der Reisen und Abenteuer des U*h*lakanyana mit denen des Däumlings und Hans des Riesentödters, und es ist in der That merkwürdig zu beobachten, wie viele Streiche, welche wir als Kinder in deutschen oder englischen Marchenbuchern anstaunten, nur mit geringen Modificationen hier wiederholt sind. Der Meisterstreich, den U*h*lakanyana verubt, indem er nämlich schon vor seiner Geburt spricht, ubertrifft allerdings die Thaten der fruhreifsten deutschen Burschen und kann wie Dr. Callaway bemerkt, nur dem des heiligen Benedict an die Seite gestellt werden, welcher nach Mabillon in demselben Zustande, in welchem U*h*lakanyana nach Speisen verlangte, eucharistische Hymnen sang. Die Schlauheit, mit der dieser Zulubengel, welcher der Mutter des Menschenfressers zum Kochen übergeben worden, es anfängt, das alte Weib selbst zu kochen, erinnert sogleich an Liese oder Grete, welche die Menschenfresserin in ihrem eigenen Ofen braten, oder an den schlauen Hochländerjungen, oder an Maol a Chliobain, welche die Mutter des Riesen in den Sack steckt, in dem sie selbst vorher aufgehängt war. U*h*lakanyana war von Menschenfressern gefangen worden und soll von ihrer Mutter gekocht werden; während nun die Riesen weggegangen sind, überredet U*h*lakanyana die alte Mutter, mit ihm »Einander Kochen« zu spielen. Das

Spiel sollte mit ihm beginnen, in welchen Vorschlag die alte Hexe sogleich einwilligte. Er war aber darauf bedacht, das Wasser am Kochen zu hindern, und nachdem er selbst eine Zeit lang im Topfe gewesen, bestand er darauf, dass die Alte nun ihrerseits den Vertrag erfülle. Er legt sie hinein und setzt den Deckel darauf. Sie schrie: »Nimm mich heraus, ich bin zu Tode gebrüht«. »Nein«, rief er, »das bist du nicht; wärst Du zu Tode gebrüht, so könntest Du nicht schreien«. So ward sie gekocht und schrie nicht mehr.

Es existirt eine Geschichte von einem Koch, welche wir, wie wir uns erinnern, vor nicht langer Zeit in einer Sammlung deutscher Anecdoten lasen. Sein Herr übergibt ihm ein Paar Rebhühner zum Braten. Da der Koch sich hungrig fühlt, isst er eins derselben. Sein Herr kehrt zurück, verzehrt ein Rebhuhn und verlangt dann das andere. »Aber dies war das andere«, erwidert der Koch, und nichts kann ihn davon abbringen, dass es nicht so war. Derselbe Witz erscheint in ähnlicher Form der Geschichte, wo U*h*lakanyana die Leopardin lehrt, ihre Jungen zu säugen. Sie verlangt ihre beiden Jungen zusammen zu haben, er aber besteht darauf, dass nur eins zur Zeit gestillt werden dürfe; er hatte nämlich eins derselben verzehrt. So gibt er ihr das noch lebende Junge, und nachdem es gestillt ist, überreicht er es ihr wieder, mit der Versicherung, dass es das andere Junge sei.

Wer sich von unsern Lesern noch des schauerlichen Eindrucks erinnern kann, den in ihm die Worte: »Fi, fo, fum, ich rieche das Blut eines Englishmun«, hervorriefen, wird mehrere ähnlich beängstigende Sagen in den Geschichten der Zulus und anderer Racen antreffen, bei denen das Verzehren eines Engländers ein keineswegs so erschreckliches Ereigniss ist, als es uns zu sein schien. Usikulumi, ein junger Zuluheld, macht sich auf, um die zwei Töchter der Uzembeni zu freien, welche alle Männer in dem Lande, in welchem sie lebte, verzehrt hatte. Die beiden Mädchen gruben in dem Hause ein Loch, um ihren Geliebten zu verbergen; gegen Sonnenuntergang kehrte aber ihre Mutter Uzembeni heim. Sie hatte eine grosse Zehe; ihre Zehe kam zuerst, hernach kam sie, und sobald sie hereingetreten, wälzte sie

sich lachend auf dem Boden und sprach: »He, he, in meinem Hause ist heute ein köstlicher Geruch; Kinder, was ist hier im Hause?« Die Mädchen sagten: »Ach, lass uns in Ruhe; wir wissen nicht, wo wir etwas hernehmen können, wir wollen nicht aufstehen«. Auf diese Art entwischt Usikulumi und entführt nach verschiedenen Abenteuern und Kämpfen mit seiner Schwiegermutter die beiden Töchter.

Das Alter dieser Geschichten so zu bestimmen, dass klar [illegible] [illegible] [illegible]ndischer Einfluss ganz ausser dem Spiel gewesen, [illegible] unmöglich. Indessen gehören Ammengeschichten gewöhnlich gerade zu den letzten Dingen, welche ein Volk von einem andern anzunehmen pflegt, und in den wenigen Erzählungen, die wir besitzen, würden wir wahrscheinlich deutlichere Spuren fremden Einflusses gefunden haben, wenn derartige Einflüsse wirklich bestanden hätten. Ja, ein gewisser Zug in diesen Geschichten scheint ihr Alterthum bis zu einem bestimmten Grade zu bezeugen. Viele der Gebräuche, auf welche sie anspielen, sind bei den Zulus nicht mehr vorhanden. So backen zum Beispiel die Eingebornen in Süd-Afrika das Fleisch nicht mehr vermittelst erhitzter Steine, welche Kochart bei den Polynesiern gebräuchlich ist. Wenn aber Usikulumi ein Kalb zu braten befiehlt, lässt er die Jungen seines Kraals grosse Steine sammeln und heiss machen. Die Zulus scheinen noch andere Eigenthümlichkeiten mit den Polynesiern gemein zu haben. Beide, sowohl die Zulus als auch die Polynesier, vermeiden in ihrer Sprache gewisse Wörter, welche Theile von den Namen ihrer verstorbenen Könige oder Häuptlinge bilden; man nennt sie Ukuhlonipa in der einen, Tepi in der andern Mundart. Wenn jemand, der eine Zeit lang verschwunden war und für todt gehalten wurde, unvermuthet zu seinem Stamme zurückkehrt, so ist es bei den Zulus wie bei den Polynesiern üblich, ihn zuerst mit einer Todtenklage zu begrüssen. Noch andere Uebereinstimmungen in der Geschichte beider Racen machen es höchst wahrscheinlich, dass beide vor längerer Zeit entweder zusammen wohnten, oder in naher Nachbarschaft von einander lebten, und wenn wir ferner finden, dass einige von den Erzählungen der Zulus als bei ihnen noch vor-

handen erwähnt werden in den Gebräuchen, welche jetzt vom afrikanischen Festlande ganz verschwunden, aber noch bei den Polynesiern im Schwange sind, so dürfen wir wohl den Schluss, obschon nur als Vermuthung wagen, dass der Ursprung der Zulugeschichten in einen Zeitpunkt zu verlegen ist, welcher der vollständigen Trennung der beiden Stämme vorhergeht. Während einige jetzt veraltete Gebräuche in den Zuluerzählungen als noch bestehend aufgeführt werden, z. B. die Benutzung des U*h*lakula oder hölzernen Gätstockes, statt dessen man sich jetzt allgemein einer eisernen Pike bedient, so wird dagegen auf andere Dinge, wie auf den Gebrauch von Medicin, von welcher die Eingebornen augenblicklich so viel sprechen, und der sie die wunderbarsten Erfolge zuschreiben, niemals angespielt. Dies alles würde ein gewichtiger prima facie Beweis für die Echtheit und das Alterthum dieser Zulugeschichten sein und die Vermuthung europäischen Einflusses zurückzuweisen scheinen. Die einzige Anspielung auf Ausländer findet sich in einer Geschichte, wo einer der Haupthelden, um für einen Ausländer gehalten zu werden, eine Menge grammatischer Fehler macht, indem er die Präfixe, welche in allen Kafferdialekten eine so hervorragende Stellung einnehmen, auslässt. Das braucht sich aber nicht nothwendigerweise auf Europäer zu beziehen, da auch andere Fremdlinge, z. B. die Hottentotten, diese grammatischen Feinheiten übersehen könnten.

Wir hoffen, dass Dr. Callaway bald im Stande sein wird, seine interessante Schrift fortzusetzen. Abgesehen von anderen wichtigen Punkten, wird sein Buch, da es den Zulutext mit einer gegenüberstehenden englischen Uebersetzung enthält, für den Forscher jener Sprache von grossem Werthe sein. Die von Dr. Callaway adoptirte Schreibweise der Zuluwörter mit lateinischen Buchstaben scheint ebenso vernünftig als praktisch zu sein. Wie viele andere, hat auch er das von Prof. Lepsius aufgestellte Alphabet versucht, es aber unausführbar gefunden. »Die praktischen Schwierigkeiten, die sich der Benutzung des Lepsius'schen Alphabets entgegenstellten, sind«, wie er schreibt, »unüberwindlich, selbst wenn wir die Richtigkeit aller Grundsätze, auf denen es beruht, zugeben könnten«.

VIII.

Mythen und Lieder der Südseevölker[1].

Es wäre jammerschade, wenn die treffliche Sammlung von Mythen und Volksliedern, die der Rev. William Wyatt Gill von Mangaia nach England heimgebracht, für weitere Kreise verloren sein sollte, wie so vieles von dem verloren gegangen, was der Eifer und die verständnissvolle Hingebung der Missionäre in langen Jahren mühsam zusammengetragen. Es sei mir desshalb gestattet, an dieser Stelle auch dem deutschen Publikum von dieser überaus interessanten Arbeit Kenntniss zu geben.

Dass man überhaupt die Wichtigkeit solcher Bücher anzweifelt, erscheint mir äussert sonderbar. Wenn irgendwo neue Mineralien, Pflanzen oder Thiere entdeckt, seltsame Versteinerungen zu Tage gefördert, Kiesel- oder andere Steinwaffen ausgegraben oder Kunstwerke aufgefunden werden, oder wenn gar eine bislang unbekannte Sprache zum ersten Mal zugänglich gemacht wird, so wird es keinem, der sich um die wissenschaftlichen Probleme unseres Jahrhunderts ernstlich kümmert, einfallen, den Werth solcher Entdeckungen anzuzweifeln. Man macht in der Beziehung keinen Werthunterschied zwischen den Erzeugnissen der Natur und denen des Menschen, sondern untersucht nur die Echtheit derselben, und, ist diese einmal festgestellt, wendet sich die Aufmerksamkeit des Gelehrten wie des gebildeten Publikums überhaupt bereitwillig solchen Dingen zu.

Was sind nun aber diese Mythen und Volkslieder, die uns Herr Gill aus Mangaia mitbringt, anderes, als solche Alterthümer, die hunderte, vielleicht tausende von Jahren zurückdatiren und uns viel besser, als die schönsten Steinwaffen oder Steingötzen den Entwicklungsgang des menschlichen Geistes zu einer Zeit verfolgen lassen, welche dem Psychologen, dem Geschichtschreiber und dem Theologen noch immer die schwierigsten Räthsel

aufgibt? Unsere einzige Hoffnung, jemals die Räthsel der mythologischen Periode des Menschengeschlechts zu lösen, liegt in der Möglichkeit, jedes irgendwo Aufschluss gewährende Material uns zugänglich zu machen. Wir kennen die mythenbildende Periode der arischen und semitischen Völker, aber doch nur aus weiter Ferne; und wollen wir lebendige, greifbare Mythen und Sagen heute kennen lernen, so bleibt uns kein besseres Mittel, als uns an die Völker zu wenden, welche noch heutigen Tages mythologisch denken und sprechen und sich auf derselben Stufe befinden, auf der einst die Hindus vor der Sammlung der Veden und die Griechen lange vor Homer gestanden. Dem Forscher auf mythologischem Gebiete, dem es vergönnt ist, ein Volk zu studiren, welches an Götter, Heroen und die Geister der Vorfahren glaubt, Menschenopfer schlachtet, in gewissen Fällen selbst Menschen verzehrt oder mindestens das Fleisch von Thieren auf den Altären verbrennt und hofft, der Dampf der Brandopfer werde ihren Göttern wohlgefällig sein — ein solcher Forscher muss ungefähr dasselbe Gefühl haben, wie Zoologen oder Botaniker, die plötzlich lebendige Megatherien oder blühende Riesenfarrenkräuter der Vorzeit mit eigenem Auge schauen dürften.

Was hat man nicht alles in den letzten fünfzig Jahren über die Geschichte des Menschengeschlechts, über die Entwicklung des menschlichen Geistes, den Ursprung der Religion, die Anfänge der gesellschaftlichen Einrichtungen geschrieben! Nach den ungezählten Theorien und Verallgemeinerungen, die man mit grösster Zuversicht in Systeme gebracht, sollte man fast meinen, jetzt hätten wir die volle Wahrheit vor uns, wesentlich neue Aufklärungen könnten nun nirgends mehr gefunden werden. Aber das genaue Gegentheil ist der Fall. Viele Gebiete harren noch immer der Durchforschung; viele jetzt als sicher geltende Thatsachen bedürfen noch der sorgfältigsten Prüfung, und liest man die genauen Beschreibungen der Wanderung, welche der Mensch von Etappe zu Etappe gemacht haben soll, also von seiner Kindheit bis zur Mannheit oder nach andern bis zu seinem Alter, so kann man ein Gefühl des Erstaunens und den Ruf »Nicht so schnell!« fast auf keiner Seite unterdrücken.

Zwei gegnerische Schulen treten uns entgegen, deren jede mit einer Art religiöser Schwärmerei an ihrer Lehre festhält. Die eine glaubt an eine abwärtsgehende, die andere an eine aufwärtssteigende Entwicklung des Menschengeschlechts. Die eine behauptet, die Geschichte des menschlichen Geistes habe nothwendig mit einem Zustande der Unschuld und Einfachheit begonnen und habe dann allmählich der Verderbtheit, Sündhaftigkeit und Verwilderung Platz gemacht; die andere behauptet ebenso sicher, dass die ersten Menschen nur eine Stufe höher, als die Thiere gestanden haben könnten, und dass ihre ganze Geschichte in der Entwicklung zu höherer Vollkommenheit bestehe. Bezüglich der Anfänge der Religion hält die eine Schule an der Annahme von etwas Ueberirdischem, Transscendentalem, Göttlichem fest. Sie hält das stillschweigende Ueberschreiten einer Jhúla[2] des Lebens, die Augen nach oben gerichtet, für die vollkommenste Form der ursprünglichen Religionsanschauung, für vollkommner als das Absingen der Vedahymnen, das Opfern nach der Sitte des jüdischen Volkes und die subtilsten Glaubensartikel des Christenthums. Die andere Schule beginnt mit der rein thierischen, passiven Natur des Menschen und versucht den Nachweis zu führen, wie die wiederholten Eindrücke der Welt, in der er lebte, ihn zum Fetischismus erzogen — gleichviel was man sich darunter vorstellt —, zur Anbetung der Vorfahren, der Natur, der Bäume und Schlangen, Berge und Ströme, Wolken und Meteore, der Sonne, des Mondes und der Sterne, des Himmelsgewölbes und schliesslich des Einen, der droben im Himmel wohnt.

Eine gewisse Wahrheit liegt in jeder dieser Anschauungsweisen; unwahr werden sie erst durch ihre Verallgemeinerung. Noch ist die Zeit nicht gekommen, und aller Wahrscheinlichkeit nach kommt sie nie, wo wir über die wirklichen Uranfänge der Religion im allgemeinen etwas Bestimmtes aussagen können. Hie und da wird uns zwar eine vereinzelte Kenntniss; aber alles, was wir über die frühesten Religionsäusserungen erfahren, zeigt uns nur, was für gewaltige Zeiträume wir für eine noch frühere Entwicklung voraussetzen müssen.

Es gibt Leute, die da meinen, der Fetischismus erfordere gar keine weiteren Vorbedingungen: sie würden vermuthlich kaum Bedenken tragen, einigen höheren Thieren die Fähigkeit der Fetischanbetung zuzuschreiben. Wenige Wörter aber sind so jeder wissenschaftlichen Bestimmtheit bar wie »Fetischismus« — ein Ausdruck, der beiläufig erst durch de Brosse's Schriften allgemein bekannt geworden ist. Angenommen, Fetischismus bezeichne die zeitweilige Anbetung irgend welches materiellen Gegenstandes, welcher die Phantasie lebhaft erregte, eines Baumes, Steines oder Thieres: — kann man das eine primitive Religionsform nennen? Vor allem bedenke man, dass Religion und Anbetung verschiedene Dinge sind, und dass dieselben durchaus nicht immer in einem Nothwendigkeitsverhältniss zu einander stehen. Aber angenommen selbst, sie wären identisch, was ist denn die Anbetung eines Steines anders, als das äusserliche Zeichen eines vorausliegenden Glaubens, dass dieser Stein eben mehr als ein Stein, dass er etwas Uebernatürliches, wohl gar Göttliches sei, sodass also die Begriffe des Uebernatürlichen und des Göttlichen, statt aus dem Fetischismus herauszuwachsen, meistens, wenn nicht immer, seine nothwendigste Voraussetzung bilden? Ganz dasselbe gilt von der Ahnenanbetung, die nicht allein die Begriffe von Unsterblichkeit und einer idealen Einheit der Familie voraussetzt, sondern in vielen Fällen den Glauben ausdrückt, dass die Geister der Abgeschiedenen würdig sind, die sonst nur göttlichen Wesen gezollten Ehren zu theilen.

Die Behauptung, jede Religion beginne mit Fetischismus, jede Mythologie mit Ahnenanbetung, ist einfach unrichtig, so weit unsere jetzige Kenntniss reicht. Es kommt vor allem darauf an, strenge Unterscheidungen zu machen, jede Religion, jede Mythologie, jede Form der Anbetung für sich zu studiren, sie während verschiedener auf einander folgender Perioden des Wachsthums und des Verfalles zu beobachten, ihre Entwicklung in den verschiedenen Gesellschaftsschichten zu verfolgen und vor allem eine jede der betreffenden Erscheinungen so weit als möglich in ihrer eigenen Sprache zu studiren.

Wenn Sprache die Verwirklichung der Gedanken und Ge-

fühle ist, so bedarf es keines Beweises für die Wichtigkeit der Kenntnis der Sprache, um den Ausdruck des religiösen Denkens und Fühlens richtig zu würdigen. Ich habe oft behauptet und zu beweisen versucht — ob mit Erfolg oder nicht, mögen andere beurtheilen —, dass viele Erscheinungen in der Mythologie und Religion, die auf den ersten Blick unvernünftig oder unerklärlich aussahen, sich durch den Einfluss der Sprache auf den Gedanken erklären lassen. Nie aber habe ich gesagt, dass alles Mythologische sich in der Weise erklären lasse, dass alles Unvernünftige auf einem sprachlichen Missverständnis beruht, dass die ganze Mythologie nur ein sprachlicher Krankheitsprocess sei. Gewisse mythologische Räthsel lassen sich, wie ich bewiesen habe, mit sprachwissenschaftlichen Hülfsmitteln lösen; aber die Mythologie als ein Ganzes habe ich stets als eine in sich abgeschlossene Denkperiode dargestellt, die in der Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes unvermeidlich war und alles in ihr Bereich ziehen konnte, was zu einer bestimmten Zeit überhaupt Berührungspunkte für die Denkthätigkeit bot. Alle neuen Entdeckungen auf diesen Gebieten erschwert die Nemesis des Missverhältnisses. Gewisse Theile der Mythologie sind religiöser, andere Theile historischer Natur — bald kommen metaphysische, bald poetische Anschauungen ins Spiel; aber Mythologie als ein Ganzes ist weder Religion, noch Geschichte, noch Philosophie, noch Poesie. Alle diese Faktoren aber kommen in ihr in den eigenthümlichen Erscheinungsweisen zum Ausdruck, die zwar in einem gewissen Entwickelungsstadium des Denkens und Sprechens natürlich und verständlich sind, aber häufig unnatürlich und unverständlich werden, sobald sie zur Tradition erstarren. Ebenso sind auch Naturanbetung, Anbetung von Bäumen, Schlangen, Ahnen, Göttern, Heroen, Fetischismus Theile von Religion; aber keins dieser Dinge reicht aus, den Ursprung oder die Entwicklung der Religion zu erklären, die ihrerseits alle jene und noch weit mehr Einzelelemente in ihren verschiedenen Phasen in sich begreift.

Ich kenne nur Weniges, was so sehr geeignet wäre, den Forscher auf religiösem und mythologischem Gebiete zur äusser-

sten Vorsicht zu mahnen, ihm die Vortheile der Einzelforschung und ganz besonders einer strengwissenschaftlichen Behandlungsweise klarzulegen, wie dieses Buch des Herrn Gill mit seinen Berichten über eine Religion und Mythologie, die noch in voller Lebenskraft auf der Insel Mangaia standen, als er sie zum ersten Male in seiner Eigenschaft als Missionär vor 22 Jahren betrat, und die er, ehe sie langsam vor seinen Augen verschwanden, nach den letzten Zeugnissen der alten Ueberlieferung und der heiligen Gesänge fixirte. Diese letzteren theilt er im Original mit beigefügter wörtlicher Uebersetzung mit.

Allerdings ist es nicht das erste Mal, dass die Religion und Mythologie der polynesischen Familie Gegenstand der Behandlung waren; aber der Hauptreiz besteht hierbei gerade darin, dass wir so verschiedenartige Formen derselben kennen. Jede Insel hat so zu sagen ihren eigenartigen religiösen und mythologischen Dialekt, und wenn auch vieles allen gemeinsam, also älteren Ursprungs ist, so herrscht doch daneben eine grosse lokale und individuelle Mannigfaltigkeit. Ein anderer grosser Vorzug der Gill'schen Sammlung ist der, dass Mangaia sich von fremden Einflüssen freier erhalten hat als die meisten andern polynesischen Inseln. »Die Isolirung der Herveygruppe,« sagt Herr Gill, »begünstigte die Reinheit der Ueberlieferungen, und die Eifersucht der andern Insulaner gereichte den Mangaianern in der Beziehung eher zum Vortheil als zum Schaden.«

Wenn man zuweilen auf sehr eigenthümliche Uebereinstimmungen zwischen den Sagen auf Mangaia und jüdischen, christlichen oder altklassischen Sagen stösst, so braucht man noch nicht anzunehmen, dass frühere europäische Reisende Keime derselben hinterlassen oder dass Missionäre unbewusst dieselben gefärbt haben. Herr Gill ist gegen solche und ähnliche Quellen irrthümlicher Auffassungen ganz besonders auf seiner Hut gewesen. »Während ich meine Mythen sammelte«, heisst es in seinem Buche, »sah ich von der klassischen Mythologie gänzlich ab, aus Furcht, ich möchte etwa diese polynesischen Sagen unter dem Rahmen ähnlicher griechischer oder römischer betrachten.«

Auf meine Anfrage, ob z. B. die polynesische Tradition

von einer E v a (Ivi), die ich in meiner »Einleitung zur Religionswissenschaft« behandelt habe (p. 304), sich auch auf Mangaia vorfände, antwortete Herr Gill, das sei nicht der Fall, und er bezweifele überhaupt ihren europäischen Ursprung. Gewisse Keime zu einer solchen mögen schon früher vorhanden gewesen sein, wenigstens finden sich einige Spuren davon in der Schöpfungsgeschichte, wie sie auf Mangaia vorkommt; indessen Herr Gill vermuthet, es hätten einige der Deserteure des englischen Schiffes »Bounty« den Eingeborenen die Erzählung der Bibel mitgetheilt, und es sei dann eine Verquickung derselben mit heimischen Anschauungen erfolgt.

Auch die Sage von dem Kinnbacken, mit welchem Maui, der Sonnenheros der Polynesier, wie verlautet, seine Feinde vernichtete, fehlt auf Mangaia. Herr Gill versicherte mir, er habe auf der Herveygruppe nie davon in Verbindung mit Maui sprechen hören.

Solche Dinge sind für die Erforschung mythologischer Erscheinungen von der äussersten Wichtigkeit. Ich halte nicht mehr an dem Grundsatz fest, dass, wenn zwei Mythologien in etwas Unvernünftigem oder Albernem zusammenstimmen, sie nothwendig denselben Ursprung haben oder zu irgend einer Zeit mit einander in Berührung gekommen sein müssen. Derselbe Grund, der einen Kinnbacken in dem einen Lande zu einer Waffe machte, konnte auch in einem anderen Lande vorwalten. Aber selbst wo kein bestimmter Grund vorhanden — konnte sich nicht ein Ereignis, oder ein vermeintliches Ereignis, eben so gut in dem einen wie in dem anderen Lande vorfinden? Auf den ersten Blick überraschen solche Uebereinstimmungen allerdings, und dass sie eine primafacie-Bestätigung für einen gemeinsamen Ursprung enthalten, ist nicht abzuleugnen. Je mehr wir uns aber mit solchen vergleichenden Studien der Mythologie abgeben, desto mehr stumpft sich auch unsere Empfänglichkeit für solche Uebereinstimmungen ab, und Argumente, die sich nur auf dergleichen stützen, überzeugen uns nicht mehr.

Was kann z. B. auf den ersten Blick überraschender sein, als wenn wir sehen, dass das »Innere der Welt«, die unsichtbare

oder Unterwelt, der Hades der Mangaianer *Avaiki* heisst — wenn wir bedenken, dass *Aviki* eine der untern Regionen bei den Brahmanen wie Buddhisten bezeichnet? Sehen wir uns aber etwas weiter um, so finden wir, dass im Tahitischen der Name für die Unterwelt *Hawai'i* ist, im Neuseeländischen *Hawaiki* und noch ursprünglicher, wie ich vermuthe, *Sawaiki*. Die Aehnlichkeit also zwischen den Sanskrit- und polynesischen Namen der Hölle ist nur scheinbar.

Der Name des Sonnengottes auf Mangaia, *Ra*, wurde als eine merkwürdige Uebereinstimmung mit dem Aegyptischen angesehen. Weit wichtiger ist die Geschichte des gefesselten *Ra*, die uns an ähnliche Sonnensagen in Griechenland, Deutschland, Peru und anderswo [3] erinnert.

Wer liest ferner die mangaianische Geschichte von *Ina* (der Mondgöttin) und ihrem sterblicher Geliebten, der, alt und hinfällig geworden, zur Erde niedergesandt werden musste, um dort sein Leben zu endigen, ohne an Selene und Endymion, an Eos und Tithonos zu denken?

Und wer, der die Veda-Mythe von den Marutas [4], den Schützen, den Sturmgöttern, und ihre allmähliche Umwandlung in Mars, den Kriegsgott der Römer, kennt, wird denselben Gedankengang in der Sage von verschiedenen Göttern des Sturmes, des Krieges und der Zerstörung bei den Polynesiern übersehen, wenngleich auch hier wieder die Aehnlichkeit in dem Namen *Maru* eine rein zufällige ist?

Auf einigen Inseln Polynesiens lautet die Sage, die Sündfluth habe genau 40 Tage gedauert. Dies ist allerdings sehr überraschend. Vielleicht hat sich hier der Einfluss von Missionären geltend gemacht. Aber wenn dem auch nicht so wäre, so kann die Uebereinstimmung zwischen dem polynesischen und dem jüdischen Bericht über jenen Vorgang in diesem einen Punkte lediglich Sache des Zufalls oder auf rohe meteorologische Berechnungen begründet sein, die sich bis jetzt unserer Forschung entziehen. Ich citire nicht gern parallele amerikanische Ueberlieferungen, weil wir bei denselben nie sicher sind vor der Interpretationskunst der spanischen Historiker; sonst könnte

die toltekische Sage von der Sündfluth und deren Angabe, dass die Berge »fünfzehn Ellen«[5] unter Wasser gestanden, auch als eine unabsichtliche Uebereinstimmung gelten. Nach dem Chimalpopoca-Manuskript vollendete der Schöpfer sein Werk in aufeinander folgenden Zeiträumen, und zwar ward der Mensch am siebenten Tage aus Staub und Asche gemacht. Warum, könnte man fragen, gerade am siebenten Tage? Andre, die auf den eigenthümlichen Carakter der Zahl 7 kein Gewicht legen, werden einfach antworten: warum nicht? Die Aehnlichkeit zwischen der Erzählung der Hindus und der Juden von der Sündfluth ist eine sehr grosse; aber niemand, der die zahlreichen Formen der Sündfluth-Sage in andern Ländern kennt, wird dadurch besonders überrascht sein. Hätten wir einmal einen gemeinsamen Ursprung oder ein wechselseitiges Entlehnen der beiden Formen der Sage zugegeben, so würde es ausserordentlich schwer sein, die Verschiedenheiten derselben zu erklären. Die einzig wirklich überraschende Uebereinstimmung liegt darin, dass in Indien die Fluth am siebenten Tage nach der Ankündigung [illegible] eingetreten sein soll. Da aber der siebente Tag nur in dem Bhâgavata-Purâna erwähnt wird, so bin ich geneigt, auch diese Angabe als einen reinen Zufall zu betrachten. Sie kann allerdings auch von jüdischen oder mohammedanischen Quellen herrühren; aber kann man sich wohl denken, dass ein so unwesentliches Faktum herübergenommen worden sei, während an so vielen anderen Punkten, wo der Anreiz zur Entlehnung viel grösser war, nichts nach der Richtung geschehen, die beiden Formen der Erzählung ähnlich zu machen oder gewisse Merkmale zu entfernen, die den Hindus damals unangenehm sein konnten? — Ich sage dies nur, um zu zeigen, wie nothwendig bei solchen Untersuchungen die geduldigste Vorsicht ist, und meine Warnung gilt eben so sehr mir, wie andern, sich nicht von zu exklusiven Theorien hinreissen zu lassen.

Jede Seite dieser mangaianischen Sagen lehrt uns, dass viele derselben ihren Ursprung von sprachlichen Vorgängen herleiten — ob nun die Mangaianer mit den Worten, oder die Worte mit den Mangaianern ihr Spiel treiben. Herr Gill räumt dies

auch vollkommen ein; aber zu behaupten, dass die ganze Mythologie und Theologie der Mangaianer dem Oxydationsprocess zu verdanken ist, welchem jede Sprache in allen Ländern unterliegt, hiesse Eisen und Rost mit einander verwechseln.

Eine grosse Versuchung, gegen die wir beim Studium der Mythologie auf unserer Hut sein müssen, liegt darin, dass man allem, das einen abstracten oder philosophischen Anstrich hat, einen späteren oder aus zweiter Hand übertragenen Ursprung andichtet. Das mag der Fall sein, und es ist augenscheinlich oftmals der Fall; doch darf man daraus nicht seine Nothwendigkeit folgern wollen. Eine der Hauptquellen der Mythologie ist das unbestimmte Verlangen nach Gründen, ein innerer Trieb, alles Sichtbare durch Unsichtbares zu erklären, ein Streben über die Grenzen menschlicher Erfahrung hinauszugehen. Unter den arischen Völkern scheinen die auf die ersten Fragen des menschlichen Geistes gegebenen Antworten von Anfang an durch einen mehr concreten Charakter ausgezeichnet gewesen zu sein, und erst als die Vorstellung Platz griff, der Himmel und die Sonne und der Mond, die Morgenröthen und die Winde seien die Geber und Schöpfer aller Dinge, hören wir von einem Versuch weiter zu gehen zur Vorstellung von mehr abstracten, ideellen Kräften. Aber selbst von einigen der arischen Nationen und besonders von denen in Indien lässt sich keineswegs sicher behaupten, dass bei ihnen die mehr philosophische Vorstellung vom Ueberirdischen von Anfang an keinen Ausdruck fand, dass die zwei Ströme mythologischen Denkens, der metaphysische und der physikalische, für lange nicht parallel dahinflossen, bis am Ende der metaphysische in Philosophie auslief, während der physikalische den Stoff für Religion und Aberglauben herbeischaffte.

Kommen wir zuerst von arischer Mythologie zu der von Mangaia und lesen wir, dass das Universum (Avaikit) in der Gestalt einer Cocusnussschale auf einem dicken Stamme ruht, der allmählich zu einer Spitze sich verdünnt, dass unter dieser Spitze ein Dämon, ohne menschliche Form, vorgestellt wird, dass sein Name Te-aku-ia-roê »die Wurzel alles Seienden« bezeichnet, so fühlen wir uns fast unter die Brâhma*n*as und Upani

*shads versetzt. Das Gleiche ist der Fall, wenn wir lesen, dass sich über dieser äussersten Spitze noch ein anderer Dämon be*findet, der Te-tanga-engae heisst (= Athmend), und ausserdem ein dritter, Namens Te-manuva-roa (= Das lange Wort): Alles dies erscheint abstract, speculativ, wie zu einem System gehörig und jedenfalls spätern Ursprungs. Doch ist dem so? Wissen wir, dass es so ist, dass es nicht anders sein konnte? Gehen wir einen Schritt weiter! Wenn wir einen tieferen Blick in das Innere der Cocusnussschale werfen, so finden wir unten auf dem Boden ein altes Weib, einen Dämon von Fleisch und Blut, Namens Vari-mate-takere. Was bedeutet dieser Name? Man sagt: »der erste Anfang«, oder wörtlich: »der Anfang und der Grund«. Das klingt wiederum durchaus abstract. Aber sie selbst ist keine reine Abstraktion. Sie reisst ein Stück von ihrer rechten Seite los und so entstand der erste Mensch. Viele Geschichten sind über diesen ersten Menschen im Umlauf. Er ist halb Mensch, halb Fisch; sein eines Auge war menschlich, das andere fischähnlich geformt. Seine rechte Seite war mit einem Arm versehen, der linke mit einer Flosse. Er hatte einen regelrechten Fuss und einen halben Fischschwanz. Er hatte, wie wir sehen werden, Brüder und wurde in der That ein rein legendarischer Charakter. Doch es ist klar, dass er im Anfange als ein Sohn des Himmels gefasst war. Sein Name ist Avatea oder Vatea; und das bedeutet heute noch Mittag. Und ferner erzählt die Legende, dass Vatea zwei gewaltige Augen hatte, die beide zugleich selten zu sehen waren. Während so das eine, von uns Sonne genannt, hier auf der Oberwelt sichtbar ist, so scheint das andere, von den Menschen Mond genannt, in Avaiki. Das ist natürlich nicht die einzige Mythe. In einer anderen Mythe sind Sonne und Mond nicht die Augen von Vatea, sondern selbstständige Wesen — und niemand wird durch derartige Widersprüche verletzt. Sie sind alle gleich wahr, so lange als man fähig war sie zu verstehen, und sobald sie aufhörten, verständlich zu sein, wurden sie zu heiligen und mythischen Vorstellungen.

Gegenüber solcher Unsicherheit und auf so schwankendem Grunde kann wohl niemand nach dem jetzigen Stande der

Wissenschaft wagen, *ein vollständiges System der Mythologie oder Religion aufzustellen. Wer der Meinung ist, dass alle Religionen mit Fetischismus beginnen, aller Gottesdienst mit Ahnen*anbetung, oder dass alles Mythologische unter allen Völkern als ein Krankheitsprocess der Sprache erklärt werden kann, der versuche sich doch einmal an diesem kurzen Bericht über Glauben und Ueberlieferungen der Mangaianer; und wenn er nicht einmal einen so geringen Bruchtheil der Religion und Mythologie der Welt in den engen Kreis seines eigenen Systems hineinzwängen kann, dann möge er auch in Zukunft davon abstehen, allgemeine Regeln dafür aufzustellen, wie der Mensch bei seinem Herabsinken auf eine niedrigere Stufe oder bei seinem Fortschritt zu einer höheren gesprochen, geglaubt, gebetet haben muss.

Wenn Herrn Gills Buch auch nur diese eine Wirkung hervorbrächte, so wäre es schon eines der nützlichsten Werke. Es enthält aber vieles, was auch an sich alle diejenigen aufs höchste fesseln wird, die sich für die Kindheit der Welt interessiren und nicht vergessen haben, dass das Kind der Vater des Mannes ist — vieles zum höchsten Erstaunen für solche, die metaphysische Begriffe für unvereinbar mit ausgesprochenem Kannibalismus halten — vieles auch zum Troste für die, welche überzeugt sind, dass Gott auch durch die niedrigsten Schichten des Menschengeschlechts Zeugniss für sich ablegt.

IX.

Volksthümliche Geschichten aus dem Nordischen.[1]

Wir waren bisher immer der Meinung gewesen, dass den Volkssagen, den »Kinder- und Hausmärchen«, welche die Gebrüder Grimm in den Spinnstuben deutscher Dorfschaften aus dem Munde alter Frauen vernommen und dann niedergeschrieben hatten, nichts an die Seite zu stellen wäre. Hier finden wir indessen eine Sammlung aus dem Nordischen, welche den deutschen Erzählungen so ähnelt, wie »Dapplegrim dem Dapplegrim; es gab kein Haar auf dem einen, das auf dem andern nicht eben so wäre«. Diese skandinavischen »Folkeeventyr« waren während der letzten funfzehn Jahre von den Herren Asbjörnsen und Moe gesammelt und sind jetzt von Dr. Dasent, dem Uebersetzer der isländischen Edda und dem Verfasser eines verdienstvollen, in den letzten Nummern der »Oxford Essays« sich findenden Artikels »Ueber die Normannen in Island (»On the Norsemen in Iceland), ins Englische übertragen worden. Die Uebersetzung bekundet in jeder Linie, dass sie ein Werk der Neigung und eines nie erkaltenden Genusses gewesen, und wir zweifeln nicht, dass diese duftenden Blumen, auch wenn sie auf fremden Boden verpflanzt werden, Wurzel fassen, gedeihen und junge und alte Kinder vieler künftigen Geschlechter ergötzen werden.

Wer kann uns die Ursache des unwiderstehlichen Reizes dieser kindlichen Erzählungen erklären? Keine berechnete Absicht kann in derselben unsere Neugier reizen. Sie enthalten keine prachtvolle Beschreibung der Scenerie, die unsere Augen blendet, wie bei Kingsley, keine Zergliederung der menschlichen

Leidenschaften wie bei Thackeray, die unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen könnte. Nein, alles dreht sich um Könige und Königinnen, Prinzen und Prinzessinnen, hungernde Bettler und freundliche Feen, wackere Buben und ungeschlachte Trolls, alte schreiende und kreischende Hexen und junge Mägdlein, die weiss wie Schnee und roth wie Blut sind. Sogar der Teufel ist auf dieser primitiven Bühne eine sehr gewichtige Persönlichkeit. Die Geschichten sind kurz und eigenartig, voll handgreiflicher Abgeschmacktheiten und böser Spässe. Wir wissen von Anfang an das Ende. Der arme Stiefelknecht (boots) wird die Prinzessin heirathen und das halbe Königreich bekommen. Die Stiefmutter wird in Stücke zerrissen und Aschenbrödel eine grosse Königin werden. Der Troll wird, sobald die Sonne auf ihn scheint, zerbersten, und der Teufel wird so lange gequält und betrogen werden, bis er glücklich ist, nach seiner Behausung zurückkehren zu können. Und trotz alledem setzen wir uns nieder und lesen; wir weinen beinahe, wir lachen bestimmt, und sind sehr betrübt, wenn es heisst:

Snip, snap, snaus,
die Geschicht' ist aus.

Es ist bestimmt noch Hexerei in diesen einfachen alten Geschichten vorhanden, obgleich es unnütz wäre, definiren zu wollen, worin sie besteht. Wir sehen zuweilen eine Landschaft ohne besondere Vorzüge. Wir bemerken einen Fluss, eine Brücke, ein rothes backsteinernes Haus und einige dunkle Bäume, und trotzdem blicken und blicken wir, bis unsere Augen trübe werden. Weshalb wir so gefesselt sind, wissen wir nicht zu sagen. Vielleicht erinnert uns etwas in dieser einfachen Landschaft an unsere Heimath, oder an einen Ort, wo wir einst eine glückliche Zeit erlebten. Ein ander Mal beobachten wir an einem trüben Tage den grauen Himmel und die schweren Wolken. Nichts würde in einem solchen Gemälde dem Auge des Künstlers auffallen. Wir haben denselben Anblick mehrere hundertmal früher gehabt; doch nichts destoweniger kommt unser Auge nicht los, bis sich die Wolken mit ihren phantastischen Umrissen um die Sonne

lagern und jenseit des Horizontes verschwinden. Es waren nur die Wolken eines trüben Nachmittages: aber sie haben auf unsern Geist einen Eindruck gemacht, der nie verschwinden wird. Ist ihm vielleicht die Wirkung dieser einfachen Geschichten zu vergleichen? Erinnern sie uns etwa an eine ferne Heimath, an eine glückliche Kindheit? Rufen sie phantastische aus unserer Erinnerung längst entschwundene Träume wieder wach, mahnen sie uns an Hoffnungen, die sich nie verwirklichen sollten? Ist in uns noch etwas kindliches Gefühl vorhanden, das durch diese kindlichen Erzählungen wieder erregt wird? Wenn dies der Fall, — und es ist mit den meisten von uns der Fall — so brauchen wir nur das Buch zu öffnen, und wir fliegen dahin ins Traumland, wie »das Mädel, das auf des Nordwinds Rücken nach dem Schlosse reitet, welches östlich von der Sonne und westlich vom Monde liegt«. Auch ist das gar nicht ein eitel Traumland. Diese Geschichten athmen ein gewisses wirkliches Leben — ein Leben, an das ein Kind glaubt — ein Leben, wo das Gute stets belohnt und das Böse stets bestraft, wo jedem, den Teufel selbst nicht ausgenommen, sein Recht zu Theil wird: wo alles, was wir ernstlich erstreben, möglich ist, und nichts zu wunderbar erscheinen mag, das sich nicht morgen ereignen könnte. Wir mögen vielleicht über diese Träume mit ihren unerschöpflichen Möglichkeiten lächeln; indessen ist diese Kinderwelt in einem Sinne wenigstens eine wirkliche Welt, und diese Kindergeschichten sind nicht blosse Pantomimen. Was kann wahrer sein, als Dr. Dasent's glückliche Beschreibung des Charakters des Stiefelknechts, wie er durch den ganzen Kreis dieser Erzählungen läuft?

»Hier liegt er träge, während alle arbeiten: dort ruht er mit jener tiefen Ironie, welche in bewusster Kraft liegt, die da weiss dass ihr Tag auch einmal kommen muss, und inzwischen warten kann. Wenn die Zeit gekommen ist, rüstet er sich zur That inmitten des Spottes und Gelächters seines eigenen Fleisches und Blutes, und selbst dann, nachdem er eine grosse That verrichtet, verbirgt er sie, kehrt zu seiner Asche zurück und sitzt wieder träge, schmutzig und verachtet bei dem Küchenfeuer, bis die Zeit der schliesslichen Wiedererkennung gekommen, Schmutz und

Lumpen von ihm abfallen und er in der Majestät seiner königlichen Gewänder, ein für allemal als König anerkannt, dasteht«.

Und dann sehen wir

»die stolze, hochmüthige Prinzessin, gedemüthigt und durch die Gewalt der Liebe besänftigt, ein treues, liebendes Weib werden. Wir sind anfänglich über ihren Stolz erbost, wir freuen uns über die Wiedervergeltung, die ihr zu Theil wird; allmählich aber werden wir durch ihre Leiden und durch ihr Unglück gerührt, wenn sie alles für den Bettler aufgibt und ihm folgt, wir fühlen mit ihr, wenn sie ausruft: »Ach, der Bettler, das Kindchen und die Hütte!« und wir freuen uns mit ihr, wenn der Prinz sagt: »Hier ist der Bettler. und hier das Kind; lass uns nun die Hütte verbrennen!«

Es liegt ein wahrer Humor in dem alten Weibe, die nicht weiss, ob sie wirklich sie selbst ist. Sie war in eine Theertonne getaucht und dann über einen Haufen Federn gerollt worden, und wie sie sich so mit Federn bedeckt sieht. verlangt sie zu wissen, ob sie es ist oder nicht Und wie reizend ist ihr Versuch, darüber klar zu werden. »O. ich weiss«, sagt sie, »wie ich ausfindig machen kann, ob ich es wirklich bin: wenn die Kälber kommen und mich lecken, und unser Hund Tray mich nicht anbellt, wenn ich nach Hause komme, dann bin ich es, und keine andere!« Es ist ganz überflüssig, etwas zum Lobe dieser Erzählungen zu sagen. Sie werden ihr Glück in der Welt machen und jedermanns Herz gewinnen, so gewiss wie der Stiefelknecht die Prinzessin sagen lässt: »Das ist nicht wahr«.

Wir sind jedoch mit Dr. Dasent's Buch noch nicht fertig. Ein Theil desselben, nämlich die Einleitung, enthält eines der wunderbarsten Märchen, die Wanderung dieser Erzählungen von Asien nach dem Norden Europas. Es würde in der That kaum zu begreifen sein, dass ein so grosser Gelehrter wie Grimm so viele kostbare Zeit auf die Sammlung seiner Märchen verwandt hätte, wenn diese Märchen nur für die Belustigung von Kindern bestimmt gewesen wären. Wenn wir einen Lyell oder Owen hübsche Muscheln und Steine aufheben sehen, so können wir darauf rechnen, dass, so sehr auch junge Mädchen diese nied-

lichen Dinge bewundern mögen, jene sorgfältigen Sammler etwas anderes im Auge hatten. Wie der blaue, grüne und rothe Sand, mit dem die Kinder auf der Isle of Wight spielen, so bilden auch diese Volkssagen, welche Grimm zuerst entdeckte und sammelte, den detritus vieler alten, tief in der Vergangenheit ruhenden Ablagerungen des Denkens und der Sprache. Sie haben ein wissenschaftliches Interesse. Die Resultate der Sprachwissenschaft sind heute jedem gebildeten Manne bekannt; Knaben lernen jetzt in der Schule — was vor fünfzig Jahren als absurd verschrieen war, — dass das Englische gemeinsam mit allen teutonischen Dialekten des Continents zu jener grossen Sprachfamilie gehört, die ausser den teutonischen, lateinischen, griechischen, slavonischen und celtischen, auch die orientalischen Sprachen Persiens und Indiens umfasst. Vor der Zerstreuung dieser Sprachen gab es natürlich eine gemeinsame Sprache, welche von den gemeinschaftlichen Voreltern unserer eigenen Familie, von denen der Griechen, Römer, Inder und Perser gesprochen wurde, eine Sprache, die weder griechisch noch lateinisch, weder persisch noch sanskrit war, aber zu diesen allen in einem ähnlichen Verhältnisse stand, wie das Französische, Italienische und Spanische zum Lateinischen, oder Bengali, Hindustani und Marathi zum Sanskrit stehen. Es ist auch nachgewiesen, dass die verschiedenen Stämme, welche von ihrem centralen Wohnsitze aufbrachen, um Europa im Norden und Indien im Süden zu entdecken, mit sich nicht nur eine gemeinsame Sprache, sondern auch einen gemeinsamen Glauben und eine gemeinsame Mythologie fortnahmen. Dies sind Thatsachen, die einer vielleicht ignoriren, gegen die er aber nicht streiten kann, und die beiden Wissenschaften der vergleichenden Grammatik und der vergleichenden Mythologie, obwohl sie noch jung sind, ruhen auf einer eben so guten und sichern Grundlage, als irgend eine andere inductive Wissenschaft.

»Die Verwandtschaft«, sagt Dr. Dasent, »welche vom mythologischen und philologischen Gesichtspunkte aus zwischen den arischen oder indo-europäischen Sprachen besteht, bildet jetzt den ersten Artikel eines wissenschaftlichen Glaubens, und wer

ihn leugnet, stellt sich ebenso weit ausserhalb des Bereiches der Discussion, als derjenige, welcher in einer religiösen Disputation mit einem strenggläubigen Geistlichen der englischen Kirche den ersten Artikel rundweg ableugnen und als seine Ueberzeugung erklären würde, dass es keinen Gott gäbe«.

Und ferner heisst es:

»Wir alle, Griechen, Lateiner, Celten, Teutonen, Slavonier kamen von Osten, Kind und Kegel, und liessen Kind und Kegel hinter uns, und nach Tausenden von Jahren haben die Sprachen und Ueberlieferungen derjenigen, welche nach Osten, und derjenigen, welche nach Westen gingen, noch eine solche Aehnlichkeit mit einander, dass sie die Thatsache ihrer Abkunft von einem gemeinsamen Stamme über allen Zweifel und Widerspruch erhaben feststellen«.

Wir gehen aber jetzt sogar hierüber hinaus. Wir finden nämlich nicht nur dieselben Wörter und Endungen im Sanskrit und im Gothischen: wir finden nicht nur dieselben Namen für Zeus und viele andere Gottheiten im Sanskrit, Lateinischen und Griechischen; nicht nur ist derselbe abstracte Name für Gott derselbe in Indien, Griechenland und Italien: sondern es gehörten auch gerade diese Geschichten, diese Märchen, welche beinahe mit denselben Worten die Ammen im Thüringer Walde und in den Norwegischen Dörfern erzählen und welchen Scharen von Kindern unter den Pippalbäumen Indiens lauschen, als gemeinsames Erbtheil der indoeuropäischen Familie an, und ihr Ursprung führt uns in jene entlegene Vergangenheit zurück, als die Griechen noch keinen Fuss nach Europa gesetzt und die Hindus sich in den heiligen Wassern des Ganges noch nicht gebadet hatten. Dies klingt ohne Zweifel seltsam und verlangt eine gewisse Beschränkung. Wir wollen nicht behaupten, dass die alte Amme, welche auf ihren kräftigen Knieen die beiden Vorfahren der indischen und germanischen Familien wiegte, jedem einzeln die Geschichte von Schneeweisschen und Rosenroth genau so erzählte, wie wir sie in den »Geschichten des Nordens« lesen, und dass diese sie wieder ihren Kindern erzählten und sie so bis zu unserer Zeit herübergetragen wurden. Es ist allerdings wahr

— und eine Vergleichung unserer norwegischen Geschichten mit den von den Gebrüdern Grimm in Deutschland gesammelten Märchen beweist es deutlich —, dass die Erinnerung eines Volkes mit wunderbarer Hartnäckigkeit an seinen Volkssagen hängt. Die skandinavischen Bewohner Norwegens sind hinsichtlich ihrer Sprache seit mehr als tausend Jahren von ihren teutonischen Brüdern auf dem Continent getrennt, und trotzdem haben beide nicht nur den nämlichen Vorrath ihrer Volkssagen erhalten, sondern erzählen sie auch in mehreren Fällen mit beinahe denselben Worten. Es ist eine viel auffallendere Annahme, oder vielmehr eine viel auffallendere Thatsache, dass jene arischen Knaben, die Vorfahren der Hindus, Römer, Griechen und Deutschen, die alten Zahlwörter von eins bis zehn bewahrt haben, und dass diese trockenen Wörter uns in vielen Beispielen bis auf unsere Schuljahre hinab ohne eine einzige Buchstabenveränderung überliefert werden konnten. So ist das englische Zahlwort für zwei noch immer two, das hindustanische do, das persische du, das französische deux; drei heisst noch jetzt im Englischen three und im Litauischen trys; neun ist noch heute im Englischen nine und im Persischen nuh. Es war wahrlich ebenso schwierig, diese und tausend andere Wörter zu behalten, als sich der hübschen Geschichten von Schneeweisschen und Rosenroth zu erinnern. Indess für den Augenblick ist alles, was wir beweisen wollen, nur, dass die Saatkörner dieser Sagen einer Periode angehören, welche der Zerstreuung des arischen Stammes vorherging, dass dieselben Völker, welche in ihren Wanderungen nach Norden und Süden die Namen der Sonne und der Dämmerung und den Glauben an die glänzenden Götter des Himmels mit sich führten, in ihrer Sprache und in ihrer mythologischen und sprüchwörtlichen Redeweise die mehr oder minder entwickelten Keime besassen, welche auf jedem Boden und unter jedem Himmel zu denselben oder zu ähnlichen Pflanzen aufwachsen mussten.

Dieser Gegenstand erheischt die vorsichtigste Behandlung und die sorgfältigste Analyse. Bevor wir die Volkssagen, wie sie sich heut zu Tage in Indien und in Europa finden, mit einander zu vergleichen und auf eine gemeinsame Quelle zurückzubringen

suchen, müssen wir eine sehr wichtige Frage beantworten: gab es denn keinen andern Weg, auf welchem einige derselben in späterer Zeit von Indien nach Europa, oder von Europa nach Indien gelangen konnten? Wir müssen in der vergleichenden Sprachwissenschaft bei Wörtern mit derselben Vorsicht zu Werke gehen. Ausser den Wörtern, welche das Griechische mit dem Lateinischen gemeinsam hat, weil beide aus derselben Quelle herkommen, gibt es noch eine Menge Wörter, welche die lateinische Sprache im fertigen Zustande der griechischen entnahm. Man nennt sie Fremdwörter, und sie bilden, besonders in den neueren Sprachen, ein beträchtliches Element. Es fragt sich nun, ob sich dies nicht auch auf einige unserer gemeinschaftlichen indoeuropäischen Erzählungen anwenden lässt. Wie kommt es, dass einige der Lafontaine'schen Fabeln mit denen identisch sind, welche wir in den sanskritischen Fabelsammlungen, dem Pañ*k*atantra und dem Hitopadesa vorfinden? Diese Frage wurde vor vielen Jahren auf das Eingehendste in einer der gelehrtesten und glänzendsten Abhandlungen Sylvestre de Sacy's behandelt[2]. Er beweist daselbst, dass um 570 nach Chr. Geb. ein Sanskritwerk, das eben diese Fabeln enthielt, an den Hof des persischen Königs Khosru Nushirwan kam und ins Altpersische oder Pehlewi übersetzt wurde. Die persischen Könige hüteten dieses Buch wie einen Schatz, bis ihr Königreich von den Arabern erobert wurde. Zwei Jahrhunderte später, um 770, ward das Buch wieder entdeckt und von Almokaffa ins Arabische übertragen. Es ging dann durch die Hände vieler arabischer Dichter, und ward hernach ins Persische zurückübersetzt, zuerst im zehnten Jahrhundert in Versen von Rudaki, und im zwölften Jahrhundert von Nasrallah in Prosa. Die berühmteste Uebersetzung erschien indessen gegen Ende des funfzehnten Jahrhunderts unter dem Titel: »Anvari Suhaili« von Husain Vaiz. Schon im elften Jahrhundert war das arabische Werk Almokaffa's, welches »Kalila Dimna« hiess, von Simeon ins Griechische übertragen worden. Der griechische Text ist mit einer lateinischen Version von Starkius in Berlin 1697 unter dem Titel »Sapientia Indorum veterum« herausgegeben. Dieses Buch ward ins Italienische übersetzt. Der arabische Text

war von Rabbi Joel ins Hebräische übertragen worden, und diese hebräische Recension ward die bedeutendste Quelle für die europäischen Fabelbücher. Vor dem Ende des funfzehnten Jahrhunderts hatte Johann von Capua seine berühmte lateinische Uebersetzung: «Directorium humanae vitae, alias, parabolae antiquorum sapientium« publicirt In seinem Vorwort berichtet er, dass dieses Buch »Belile et Dimne« hiess, dass es ursprünglich in der indischen Sprache abgefasst worden, dann ins Persische, sodann ins Arabische, darauf ins Hebräische, und von ihm schliesslich ins Lateinische übersetzt worden sei. Dieses Werk muss, wie die zahlreichen deutschen, italienischen, spanischen und französischen Uebersetzungen beweisen, im sechzehnten Jahrhundert in Europa sehr populär gewesen sein. Im siebzehnten Jahrhundert gelangte ein neuer Strom orientalischer Fabeln durch eine von David Sahid d'Ispahan besorgte französische Uebersetzung des Anvari Suhaili (des persischen »Kalila Dimna«) in die literarische Welt Europa's. Dieses Werk hiess: »Le Livre des Lumières, ou la conduite des rois, composé par le sage Bilpay, Indien«. Es führte später den Namen: »Les Fables de Pilpay«. Aus diesem Buche entlehnte Lafontaine den Gegenstand seiner späteren Fabeln.

Diese Wanderung der Fabeln von Indien nach Europa ist eine geschichtliche Thatsache und verdient Berücksichtigung, bevor wir die Uebereinstimmungen zwischen den volksthümlichen Erzählungen in Indien und Norwegen auf jenen viel frühzeitigeren, vorher erwähnten Verkehr der Vorfahren der indo-europäischen Familie zurückführen dürfen. Dr. Dasent ist ein so grosser Bewunderer Grimm's, dass er den Forschungen Sylvestre de Sacy's kaum Gerechtigkeit widerfahren lässt. Er sagt:

»dass die Annahme, nach welcher alle diese tausend Schattirungen der Aehnlichkeit und Verwandtschaft, welche die ganze Masse der Volksüberlieferung der arischen Familie, in ähnlicher Weise wie die Morgenröthe quer über den nördlichen Himmel in zahllosen Strahlen leuchtet, durchschimmern und durchdringen, das Resultat einer knechtischen Nachbildung der Traditionen eines Stammes vom andern seien, eben so abgeschmackt ist, als die

Meinung jenes braven Landvolks, das beim Erscheinen der Morgenröthe sich einredet, dass es ein grosses Feuer, das Werk eines Brandstifters sei, und eine Dorfspritze abschickt, um es auszulöschen. Nein! wenn wir in einer Geschichte, wie in der vom Meisterdiebe, Züge finden, welche auch im Sanskrit im Hitopadesa vorkommen, und sich ebenfalls im Herodot in der Sage vom Rampsinit vorfinden, so wie in deutschen, italienischen und flaemischen Volkssagen, die aber überall mit solchen Verschiedenheiten im Charakter und im Detail erzählt und der Zeit und dem Orte so angepasst werden, dass man an ihnen deutlich beobachten kann, wie das Volksbewusstsein einen der ganzen Familie gemeinsamen, aber keinem einzelnen Stamme im besonderen eigenthümlichen Sagenschatz bearbeitet, und wenn wir diesen Vorgang nicht nur bei einer Erzählung, sondern bei zwanzig beobachten können, so müssen wir die Theorie von solch einer allgemeinen Nachbildung aufgeben, damit wir nicht in eine grössere Schwierigkeit gerathen als die ist, welche wir uns zu erklären bestrebten«.

Das hier vom Dr. Dasent zur Erklärung seiner Theorie gewählte Beispiel scheint uns nicht zu dieser Schlussfolgerung zu berechtigen. Die Geschichte vom Meisterdieb wird im Hitopadesa erzählt. Ein Brahmane, der ein Opfer darzubringen gelobt hat, ging nach dem Markt, um eine Ziege zu kaufen. Drei Diebe sahen ihn und beschlossen, sich seiner Ziege zu bemächtigen. Sie stellten sich in Zwischenräumen von einander auf der Landstrasse hin. Als sich der Brahmane, welcher die Ziege auf seinem Rücken trug, dem ersten Diebe näherte, sagte dieser: »Brahmane, warum trägst Du einen Hund auf Deinem Rücken«? Der Brahmane antwortete: »Es ist kein Hund, es ist eine Ziege«. Kurz darauf redete ihn der zweite Dieb an und sprach: »Brahmane, warum trägst Du einen Hund auf Deinem Rücken«? Der Brahmane war verblüfft, setzte die Ziege nieder, untersuchte sie und ging weiter. Kaum hatte er sich entfernt, als ihn der dritte Dieb anhielt und ausrief: »Brahmane, warum trägst Du einen Hund auf Deinem Rücken?« Sobald dies der Brahmane hörte, ward er ganz bestürzt, warf die Ziege nieder und ging nach Hause, um

seine Abwaschungen zu verrichten, weil er ein unreines Thier berührt hatte. Die Diebe nahmen die Ziege und verzehrten sie. Die Pointe dieser Geschichte ist, dass ein Mensch beinahe alles zu glauben pflegt, was ihm auf dieselbe Weise von drei verschiedenen Leuten erzählt wird. Die indische Geschichte findet sich mit geringen Veränderungen in der arabischen Uebersetzung des »Kalila und Dimna«. Sie war durch die griechische Uebersetzung in Constantinopel spätestens zu Anfang der Kreuzzüge bekannt geworden und verbreitete sich durch die lateinische Uebertragung des »Directorium humanae vitae« über ganz Europa. Die norwegische Erzählung des Meisterdiebes ist weder eine Uebersetzung, wie wir sie in der »Filosofia morale« finden, noch eine Nachbildung, wie die ähnliche in den »Facétieuses Nuits de Straparole« enthaltene Geschichte. Nichtsdestoweniger ist der Grundton der Geschichte derselbe.

Dieser Grundton konnte von jedem normannischen Schiffer, von jedem nordischen Reisenden oder Gelehrten, die in dem Mittelalter in so grosser Menge die Hauptsitze der Wissenschaften in Europa besuchten, aufgegriffen werden. War dieser Grundton aber einmal bekannt, so gab es nichts Leichteres, als die drei Abarten, die wir im nordischen Meisterdieb antreffen, zu erfinden. Wenn die Geschichte, wie Dr. Dasent behauptet, im Herodot vorkäme, so würde die Sache allerdings anders sein. Zur Zeit Herodot's waren noch keine Uebersetzungen des Hitopadesa nach Europa gedrungen, und wir wären deshalb gezwungen, den Meisterdieb zu dem ursprünglichen Sagenschatz des arischen Volksstammes zu rechnen. Indessen erinnert nichts in der Geschichte von den beiden Söhnen des Architecten, die den Schatz des Rampsinit rauben, an die List des Meisterdiebes. Es gab sowohl in Aegypten, als auch in Indien mehr oder weniger geschickte Diebe, und manche ihrer Kniffe sind wahrscheinlich immer dieselben. Die Geschichte vom Brahmanen mit seiner Rücksichtsnahme auf die öffentliche Meinung enthält aber einen scharfen und charakteristischen Humor. Hiervon findet sich nichts in der von Herodot erzählten Anecdote. Diese enthält nur Thatsachen, gleichviel, ob sie erfunden sind, oder auf historischer Grundlage

beruhen. Die Geschichte von Rampsinit fand dagegen auf einem andern Wege in die Volksliteratur Europa's Eingang. Wir begegnen ihr in den »Gesta Romanorum«, wo Octavianus die Stelle des Rampsinit einnimmt. Und es unterliegt für uns kaum einem Zweifel, dass sie dorthin ursprünglich aus Herodot kam. Es finden sich in den »Gesta Romanorum« noch andere Geschichten, die direct dem Hitopadesa und seinen Uebersetzungen entlehnt sind. Wir brauchen nur an die Geschichte vom Prinzen Llewellyn und seinem Hunde Gellert zu erinnern, welche Dr. Dasent ebenfalls gern der Periode, welche der Zerstreuung der arischen Familie voraufging, zuweisen möchte. obwohl sie, wie sich erweisen lässt, auf einem kürzeren Wege nach Europa gelangte.

Obschon wir nun in diesen besondern Fällen von Dr. Dasent abweichen, so stimmen wir doch in der Hauptsache vollständig mit ihm überein. Es gibt Geschichten, welche den verschiedenen Abzweigungen des arischen Stammes gemeinsam sind, und die sich nicht in einer so späten Zeit, d. h. während der Regierung Nuschirwan's, von Indien nach Europa verbreiten konnten. Es sind alte arische Geschichten, älter als der Pañkatantra, älter als die Odyssee, älter als die Zerstreuung der arischen Familie. Wir können nur ein oder zwei Beispiele derselben anführen.

Im Pañkatantra findet sich eine Geschichte von einem Könige, der seinem Lieblingsaffen befahl, ihn während seines Schlafes zu bewachen. Eine Biene setzte sich dem Könige auf den Kopf, der Affe konnte sie nicht vertreiben, er nahm deshalb sein Schwert, tödtete die Biene, aber tödtete zugleich auch den König. Eine sehr ähnliche Parabel wird dem Buddha in den Mund gelegt. Ein kahlköpfiger Zimmermann wurde von einer Musquito belästigt. Er rief seinen Sohn herbei, sie fortzutreiben. Der Sohn nahm eine Axt, zielte einen Hieb auf das Insect, spaltete indessen seines Vaters Kopf und tödtete ihn. Diese Fabel gelangte durch das »Anvari Suhaili« zu Lafontaine und erscheint im Französischen in der Erzählung vom Bären und dem Gärtner. Dieselbe Fabel war indessen in viel früherer Zeit nach Europa gedrungen, und obgleich die Moral verändert worden, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dass die Fabel des Phädrus von

dem kahlen Manne, der, um eine Mücke zu tödten, sich selbst einen tüchtigen Schlag ins Gesicht versetzt, ursprünglich aus dem Osten kam. Es kann sogar eine directe Verbindung bestanden haben, und der alte Aesop hat vielleicht ganz dasselbe gethan, was in späterer Zeit Khosru Nushirwan zu Stande brachte. Es ist aber wahrscheinlicher, dass ein altes arisches Sprüchwort, ein derartiger Haussspruch wie »Schütze uns vor unseren Freunden« oder »Denke an den König und die Biene«, bestanden. Ein solcher Ausspruch würde der Erklärung bedürfen, und Geschichten möchten also bald, um ihn zu erläutern, erzählt werden. In unseren norwegischen Geschichten befindet sich ein Abschnitt, der dies bestätigt.

Ein Mann sah eine Frau, die ihren Gatten mit einem Klöppel eifrig auf den Kopf schlug, und über seinen Kopf hatte sie ein Hemd gezogen, dem der Schlitz für den Hals fehlte.

»Warum, Frau«, fragte er, »willst Du Deinen Mann zu Tode prügeln?«

»Das nicht«, antwortete sie, »ich will nur ein Loch in dieses Hemd machen, damit er mit seinem Kopfe durchkommen kann«.

Die Geschichte von dem Esel in der Löwenhaut war dem Plato als ein Sprüchwort bekannt. Sie steht im Hitopadesa als die Fabel »Der Esel in der Tigerhaut«. Viele der auffallendsten Züge des Thierlebens, welche wir aus dem Phaedrus kennen, finden sich in ähnlicher Weise im Hitopadesa. Die Maus, welche ihre Freunde befreite, indem sie das Netz zernagt, die Schildkröte, die fliegt und umkommt, der Tiger oder der Fuchs als fromme Einsiedler, die Schlange als König oder Freund der Frösche: alle diese Gegenstände haben die frühen Fabeldichter Griechenlands mit denen Indiens gemeinsam. Eine der ältesten römischen Fabeln »Der Streit zwischen dem Bauch und den übrigen Gliedern des Körpers« wurde in Indien weit früher erzählt, als sie Menenius Agrippa in Rom vortrug. Mehrere Fabelsammlungen sind jüngst von Stanislas Julien im Chinesischen entdeckt worden und sollen bald in einer französischen Uebersetzung erscheinen.

Mit Bezug auf die alten arischen, allen Mitgliedern der

arischen Familie gemeinsamen Fabeln ist bemerkt worden, dass die meisten derselben so natürlich scheinen, als hätten sie mehr als einmal erfunden werden können. Dies ist eine hinkende Behauptung, hat aber trotzdem ein gewisses Gewicht. Sie passt indess nicht auf unsere Feengeschichten; denn diese können wahrlich nicht natürlich genannt werden. Sie sind mit den unnatürlichsten Gebilden angefüllt — mit Ungethümen, die ein menschliches Auge niemals gesehen. Von vielen wissen wir, dass sie ganz und gar nicht erfunden worden, sondern dass sie die letzten Ueberreste einer alten halbvergessenen, missverstandenen und wieder aufgerichteten Mythologie sind. Dr. Dasent hat den allmählichen Uebergang eines Mythus in eine Geschichte in der Sage vom wilden Jäger nachgewiesen, der ursprünglich der deutsche Gott Odin gewesen. Er hätte die letzten Fäden von Odin, dem Jäger, auf Indra, den Gott der Stürme, im Veda zurückleiten und den Hellequin in Frankreich noch weiter hinab verfolgen können, als bis zum »Grand Veneur« in dem Walde bei Fontainebleau, nämlich bis zum Harlequin in englischen Weihnachtspantomimen. Der gute Schütze Wilhelm Tell, dessen mythologischen Charakter Dr. Dasent ausser allen Zweifel gestellt, ist der letzte Widerschein des Sonnengottes, ob wir ihn nun Indra, oder Apollo, oder Odysseus nennen. Ihre Geschosse sind unfehlbar. Sie treffen den Apfel oder jeden andern Punkt, und sie vernichten ihre Feinde mit demselben Bogen, mit dem sie die Zielscheibe getroffen. Die unzähligen Geschichten aller jener Prinzessinnen und schneeweissen Frauen, die in dunkeln Gefängnissen schmachten und stets von einem jungen, glänzenden Helden befreit werden, lassen sich sämmtlich auf mythologische Ueberlieferungen zurückführen, welche die Befreiung des Frühlings aus dem Lande des Winters, die Erlösung der Sonne aus der Finsterniss der Nacht, die Zurückführung der Dämmerung aus dem fernen Westen, oder die Freilassung der Wasser aus der Haft der Wolken behandeln. In den vedischen Gesängen, in denen die Mächte der Natur noch kaum eine feste göttliche Persönlichkeit angenommen haben, lesen wir wiederholt von den Schätzen, welche der Gott des Lichtes aus den dunkeln Wolken zurück-

gewinnt. Diese Schätze sind die nach einem heftigen Gewitter erkämpften Wasser. Bald heissen diese Wasser die von Räubern in Höhlen verborgenen Kühe, bald die Weiber der Götter (Devapatnî), welche die Weiber des Feindes geworden (Dâsapatnî oder Deianeira = dâsa-narî). Ihre Gefangenschaft wird ein Fluch genannt, und wenn sie von ihm befreit sind, wird Indra gepriesen, dass er »die sieben Schlösser des Herbstes zerstört habe«. Im Veda heisst der Dieb oder Feind die Schlange mit den sieben Häuptern.

Jeder dieser Ausdrücke lässt sich in den deutschen Märchen nachweisen. Die Liebschaften und Fehden der Naturmächte erscheinen, nachdem sie zuerst von Göttern, dann von Heroen erzählt worden, in den Volkssagen wieder in den Scherzen und Neckereien der Elfen und Gnomen. Das Christenthum hatte die alten Götter der teutonischen Stämme zerstört und in den Heiligen und Märtyrern der Kirche neue Helden geschaffen. Die Götter waren todt, und die Heroen, die Söhne der Götter, waren vergessen. Aber die von ihnen erzählten Geschichten wollten nicht vergehen, sondern wurden trotz der Excommunicationen der Geistlichen überall gastlich aufgenommen, wo sie in ihren seltsamen Verkleidungen erschienen. Gutherzige Grossmütter pflegten die hübschen alten Geschichten zu erzählen, war es auch nur, um so das Volk der Kinder in Ruhe zu erhalten. Sie berichteten sie nicht von den Göttern; denn jene Götter waren todt, oder, was noch schlimmer war, sie waren in Teufel verwandelt worden. Sie erzählten sie von niemandem, ja, manchmal erzählten sie sie geradezu von den Heiligen und Märtyrern, und die Apostel mussten bisweilen einige jener alten Lumpen tragen, die nach Fug und Recht dem Odin und andern heidnischen Gottheiten zugehörten. Die allersonderbarste Figur spielte der Teufel in seinem halb christlichen, halb heidnischen Gewande. Die arischen Nationen hatten keinen Teufel. Pluto war, obwohl von düsterm Charakter, eine sehr respectable Persönlichkeit, und obgleich Loki ein boshafter Patron war, war er doch kein eigentlicher Teufel. Auch die deutsche Göttin Hell hatte — ebenso wie Proserpina, — einst bessere Tage gesehen. Deshalb be-

handelten die Germanen, nachdem sie mit der Idee eines wirklichen Teufels, des semitischen Satans oder Diabolus vertraut geworden, ihn mit dem gutmüthigsten Humor. Sie schrieben ihm die boshaftesten Streiche ihrer boshaftesten Götter zu. Während aber die alten nordischen Märchenerzähler an den Erfolgen der Schlauheit ihre Freude hatten, meinte das neue Geschlecht, aus Pflichtgefühl, den Teufel schliesslich immer als betrogen darstellen zu müssen. Er wurde in allen Streichen, welche früher mit gutem Erfolg gekrönt worden, überlistet, und auf diese Art entstand ein ganz neuer Charakter, — der arme oder dumme Teufel, welcher in den germanischen und norwegischen Geschichten nicht selten erscheint.

Dr. Dasent hat dies alles recht scharf und treffend in seiner Einleitung beschrieben, und wir rathen den Lesern seiner Erzählungen, diese Einleitung nicht so zu behandeln, wie Einleitungen gewöhnlich behandelt werden. Ganz besonders möchten wir die Aufmerksamkeit derjenigen, welche Musse und Lust haben, sich mit diesem Gegenstande zu befassen, auf folgende Worte richten, welche Dr. Dasent am Schluss seiner Abhandlung ausspricht:

»Dies mag genug sein, wenigstens, um zu zeigen, dass sogar Ammengeschichten eine selbstständige wissenschaftliche Bedeutung haben, und um zu beweisen, wie sich selbst die alten Nornir und göttlichen Spinnerinnen rächen können, wenn ihre alten Weibererzählungen verspottet und angegriffen werden. Die Untersuchung allein vermöchte man bis ins Unendliche in die Länge zu ziehen; denn sie gleicht einer Reise, wo jeder Kreuzweg einen neuen Aussichtspunkt darbietet, und wo wir, je länger wir auf unserm Pfade hinwandeln, um so mehr Neues zu sehen bekommen. Volksthümliche Mythologie ist eine jungfräuliche Mine, und ihr Erz ist hier in England bisher kaum berührt, geschweige denn erschöpft und verarbeitet worden. Die Befürchtung liegt freilich nahe, dass die Zeit, in der man derartige englische Sagen sammeln konnte, schon verstrichen sei, dass die Dampfmaschine und die Druckerpresse ihr grosses Werk der Aufklärung nur zu gut verrichtet haben, und dass die Volksgeschichten, die ohne Zweifel

früher im Lande verbreitet waren, vor diesen grossen Erfindungen verschwanden, wie das Riesengeschlecht vor der Macht Odin's und der Aesir hinsank. Indessen kann gerade das Beispiel von Norwegen, welches einst sogar von seinen eigenen Kindern für arm an eigentlichen Volkssagen gehalten wurde, und das, wie es sich jetzt herausstellt, sie in solcher Frische und Fülle erhalten hat, als Aufmunterung dienen, eine Untersuchung, welche in der That kaum in Angriff genommen worden, nicht aufzugeben, und ist sehr geeignet den Zweifel zu unterstützen, ob das Misslingen dieses oder jenes besondern Versuches nicht eher aus dem fehlerhaften Verfahren der nach Sagen forschenden Gelehrten, als aus dem Mangel an Ueberlieferungen entsprungen sei. Es ist in jedem Lande sehr schwer, derartige Geschichten zu sammeln, was die glücklichsten Sammler gewiss zuerst einräumen werden. Es ist für den Forscher gar nicht leicht, die altersschwachen Frauen, welche gewöhnlich die Hüterinnen dieser volksthümlichen Schätze sind, glauben zu machen, dass er sich wirklich für die Sache interessire. Sie befürchten stets, dass er sie nur befrage, um sie lächerlich zu machen; denn das Gemüth des Volkes gleicht einer empfindsamen Pflanze, die bei der ersten rauhen Berührung spröde ihre Blätter schliesst; und wenn jene alten Lippen sich einmal geschlossen haben, hält es schwer, sie zur Enthüllung der Geheimnisse ihres Inneren zu bewegen. Hier bleiben sie zurück und bilden einen Theil der untern Strömung der Tradition, deren Dasein die gebildeten Klassen, durch deren Geist die helle obere Strömung des Glaubens dahinfliesst, leicht übersehen. Aus den Augen, aus dem Sinn. Dann und wann wirft eine Woge sie aus jenen verborgenen Tiefen wieder an die Oberfläche, und alle Schulinspectoren Ihrer Majestät sind über die wilden Gestalten, welche noch immer im Geiste der grossen Massen der Bevölkerung herumspuken, höchst betroffen. Keiner kann behaupten, dass die Engländer nicht eine abergläubische Nation seien. Seit mehr als einem Jahrhunderte haben wir als unsere Ansicht verkündet, dass im ganzen Lande der Glaube an Hexen und Zauberer, an Geister und Beschwörungen erloschen sei. Geistliche von allen Sekten haben sie niedergepredigt, und

die Philosophen haben die Welt von der Thorheit derartigen eitlen Aberglaubens überzeugt. Trotzdem aber war es noch vor einem oder zwei Jahren einem andern gelehrten Stande, dem der Rechtsgelehrten, vorbehalten, bei einem Processe vor den Staffordshire-Assisen eine so grosse Anzahl von Zeugen, die fest an Hexerei glaubten und ihren Glauben an Gespensterhunde und Zauberer beschworen, vorzuführen, dass es sich klar zeigte, dass diese Ueberlieferungen in den Midland-Counties wenigstens noch keineswegs erloschen sind. Wenn die Dampfkraft, die Naturlehre und die Kirche so vieles Schlechte verschont haben, so wollen wir hoffen, dass sich ausser dem erhaltenen Schlechten auch noch manches Gute vorfinde, und dass ein englischer Grimm erscheinen möge, um das zu vollenden, was Mr. Chambers so trefflich in Schottland begonnen hat, und aus dem Munde einer angelsächsischen Gammer Grethel wenigstens einige jener Volkserzählungen zu sammeln, welche England einst mit der ganzen arischen Familie gemeinsam hatte.«

X.

Geschichten aus den West-Hochlanden[1].

Als wir vor einiger Zeit die »Popular Tales from the Norse« des Dr. Dasent besprachen, sprachen wir die Hoffnung aus, dass noch immer etwas geschehen möge, um, wenn auch nur wenige, hier und da noch vorhandene Ueberbleibsel ähnlicher einst in England verbreiteter Sagen der Vergessenheit zu entreissen. Seitdem die Gebrüder Grimm die Welt mit ihren »Kinder- und Hausmärchen« überraschten, welche sie in Bierhäusern, in Spinnstuben, oder in den warmen Küchen alter Tanten in den verschiedensten Theilen Deutschlands zusammengelesen, hat man in jedem Winkel Deutschlands, Dänemarks, Schwedens und Norwegens, ja selbst in Finnland und Lappland mit eifriger Nachforschung nach alten volksthümlichen Redensarten, Sprichwörtern, Räthseln oder Geschichten begonnen. Das Resultat übertraf alle Erwartungen. Eine beträchtliche Literatur ist entstanden, und wir haben eine Einsicht in die natürliche Entwickelung der Volkssage gewonnen, die lehrreicher ist als alles, was wir aus Chroniken oder Geschichtsbüchern entnehmen konnten. Unsere Hoffnung, dass Dr. Dasent's Werk einen mächtigen Antrieb zu ähnlichen Forschungen in diesem Lande geben möge, ist nicht getäuscht worden. Gute Bücher scheinen gute Bücher zu erzeugen; und wir freuen uns, in den von Herrn Campbell aus dem Volksmunde gesammelten und mit einer Uebersetzung versehenen »Volksthümlichen Geschichten aus den West-Hochlanden« die erste Antwort auf den von dem Uebersetzer der nordischen Märchen erlassenen Aufruf begrüssen zu können.

Man durfte allerdings befürchten, wie Dr. Dasent in seiner gelehrten und anziehenden Einleitung bemerkte, dass die Zeit zur Sammlung derartiger englischer Ueberlieferungen schon verstrichen sei, dass die Dampfmaschine und die Buchdruckerpresse ihr grosses Werk der Aufklärung nur zu wohl verrichtet haben, und dass die Volkssagen, welche einst ohne Zweifel das Land erfüllten, vor jenen mächtigen Erfindungen dahin gesunken seien, wie das Geschlecht der Riesen vor der Kraft Odin's und der Aesir verschwand. Aber es war nicht so. Es fanden sich natürlicherweise derartige Geschichten nicht in London oder in dessen unmittelbarer Nachbarschaft. Leute, welche, um Sagen ausfindig zu machen, nach Richmond oder Gravesend gehen, würden unter Kellnern mit weissen Halsbinden und unter in Seide gekleideten Kellnerinnen nur eine armselige Ausbeute machen. Jedoch selbst in St. James Street kann ein erfahrener Mann etwas erlangen, wie die folgende Stelle aus der Vorrede des Herrn Campbell beweist:

»Ich traf im Februar zwei Kesselflicker in St. James Street; sie hatten schwarze Gesichter, und jeder trug eine Pfanne mit brennenden Kohlen. Ihnen folgte ein Weib, und vor ihnen ging ein räudiger Hund mit einem steifen Schwanz. Ich gesellte mich zu ihnen, und einer von ihnen erzählte mir, während wir gemeinsam durch den Park von Westminster gingen, eine Version von der Geschichte 'von dem Manne, der auf Reisen ging, um das Gruseln zu lernen'«.

Obwohl sich so einmal eine verirrte Geschichte in dem Westende Londons ertappen lässt, so wusste Herr Campbell sehr gut, dass sein bestes Feld so weit entfernt von dem Mittelpunkte der Civilisation liegen würde, als Eisenbahnen ihn bringen, und so weit von den Eisenbahnen, als seine Füsse ihn tragen könnten. Deshalb ging er nach seinem eigenen Heimathlande, nach den westlichen Inseln und den Hochlanden von Schottland. Hier würde er, wie er wusste, Leute treffen, die weder lesen noch schreiben, ja die kaum ein Wort englisch reden konnten, und von denen er als Kind Geschichten gehört zu haben sich erinnerte, welche den kurz zuvor von Dr. Dasent aus Norwegen

übermittelten Erzählungen sehr ähnlich waren. Wir müssen wenigstens eine Beschreibung von den von Herrn Campbell durchstöberten Schlupfwinkeln geben:

»Lassen Sie mich einen jener alten Geschichtserzähler als einen Typus seiner Art beschreiben. Ich hoffe, er wird sich nicht beleidigt fühlen; denn er war gegen mich sehr höflich. Sein Name ist Mac Phie; er lebt im Norden von South Uist, wo der Weg bei einem Sund ausläuft, der zur Ebbezeit durchwatet wird, wenn man nach Benbecula zu gehen wünscht. Das Haus ist aus einer doppelten Mauer von losen Kieselsteinen errichtet, und zwischen den Mauern befindet sich eine drei Fuss dicke Torfschicht. Die Enden sind rund; das Dach ruht auf den innern Mauern und lässt Raum für ein Beet von gelben Gowan-Blumen. Man kann oben auf der Mauer um das Dach herumgehen. Nur eine Stube ist darin; sie hat zwei niedrige Thüren, je eine an den beiden Seiten des Hauses. Das Feuer ist auf dem Fussboden, der Kamin ist ein darüber angebrachtes Loch, und die Dachsparren sind mit Gehängen und Gewinden von glänzend schwarzen Torfschobern behängt. Die Sparren sind aus Birkenholz vom Festlande, aus amerikanischem Treibholz oder zerbrochenen Schiffstrümmern. Sie tragen eine aus Rasen, Stroh, Steinen und Heidestricken bestehende Decke, welche den Regen ziemlich gut abhält.

»Das Haus steht an einem grünen Ufer, und graue Felsmassen ragen aus dem Rasen hervor: die ganze Nachbarschaft ist mit Muscheln von Schnecken bedeckt, welche die Nahrung der Bevölkerung und ihren Hang zum Fischfang verrathen. In einem nahestehenden Ofen werden ganze Wagenladungen verbrannt, um jenen in alten Schlössern so haltbaren Kalk zu bereiten. Der Eigenthümer des Hauses, den ich zweimal besuchte, ist neun und siebenzig Jahre alt. Er erzählte mir neun Geschichten und behauptete, wie alle seine Landsleute, dass auf der ganzen Insel sie niemand so gut wisse wie er. »Er könne nicht genau sagen, wie viele er kenne«; er schien von allem, was ich mir verschafft hatte, Versionen zu wissen, und er sagte mir offen heraus, dass meine Versionen nichts werth seien. »Ach! Du hast sie ganz und gar nicht richtig gehört«. »Sie kommen mir

in den Sinn«, sagte er, »häufig mitten in der Nacht, wenn ich nicht schlafen kann — alte Geschichten, die ich seit sechzig Jahren nicht vernommen.«

»Er hatte die Manieren eines erfahrenen Erzählers, und er ist offenbar einer. Er kicherte bei den interessanten Stellen und legte seinen dürren Finger auf mein Knie, wenn er mit gehörigem Ernst die Schauerscenen vortrug. Ein kleiner Knabe mit grossen runden, glänzenden Augen stand, mit dem Kilt bekleidet, stumm bei seinem Knie, starrte auf sein gefurchtes Gesicht und verschlang jedes Wort. Die Mutter des Knaben kochte zuerst die Kartoffeln und machte dann Kartoffelmus, und sein Vater, ein wohlgewachsener Mann in Tartanhosen, verzehrte sie. Enten und Entchen, eine Katze und ein Kätzchen, einige Hennen und ein kleines Kind wälzten sich zusammen auf dem Lehmboden und äusserten, jedes in seiner Art, ihre Freude über die würzige Aussicht. Wanderer traten herein und lauschten auf eine Erzählung, machten ihre Bemerkungen dazu, bis die Furth seicht und passirbar wurde. Das Licht strömte durch den Kamin und eine einzige Glasscheibe in das Gemach und erleuchtete einen Streifen des bläulichen Torfrauches; es fiel auf das weisse Haar und das gebräunte, runzlige Antlitz des Greises, während er auf dem niedrigen Stuhle mit seinen Füssen dem Feuer zugewendet sass. Alles Uebrige in der Wohnung samt dem Mobiliar von Kisten und Bettschränken, Schüsseln und dem Anrichttische, mit allen möglichen Arten von Kleidungsstücken ging durch die Schattirungen des tiefen Brauns in die dunkle Schwärze des berauchten Daches und des Torfwinkels über. Dort sassen wir, rauchten und sprachen stundenlang, bis die Ebbe eintrat, und dann watete ich bis zu den Hüften im Wasser durch die Furth und trocknete meine Kleider im Winde in Benbecula«.

Herr Campbell kann, wie wir sehen, gut beschreiben, und die wenigen Skizzen über schottische oder lappländische, spanische oder algierische Scenerieen, die er seiner Vorrede einfügt, sind offenbar das Werk eines Mannes, der Pinsel und Feder mit gleicher Geschicklichkeit zu handhaben versteht. Wenn er uns nur eine Beschreibung seiner Reisen in den westlichen Hochlanden

gegeben und gelegentlich aus dem Volksmunde gesammelte Geschichten eingestreut hätte, so würde er uns ein reizendes Weihnachtsbuch geschenkt haben. Aber Herr Campbell hatte ein höheres Ziel. Er hatte aus der Vorrede des Dr. Dasent gelernt, dass Volkssagen selbst eine eigene Geschichte erzählen können und ein sehr schätzbares Material für die Paläontologie des Menschengeschlechts abzugeben im Stande sind. Die unter der allgemeinen Bezeichnung der arischen oder der indo-europäischen Race verstandenen Nationen — die Hindus, Perser, Celten, Griechen, Römer, Germanen und Slaven — besitzen nicht nur dieselben in jedem Lande etwas modificirten Wörter und dieselbe Grammatik, sondern sie scheinen auch eine Menge volksthümlicher Ueberlieferungen bewahrt zu haben, welche bevor sie ihre gemeinsame Heimath verliessen, entstanden waren. Dass dies, soweit es mythologische Traditionen betrifft, richtig ist, hat man vollständig bewiesen, und die vergleichende Mythologie hat zur Zeit als eine anerkannte Wissenschaft neben der vergleichenden Sprachforschung Stellung genommen. Es ist aber ebenfalls bekannt, dass die Götter der alten Mythologie in die Halbgötter und Heroen der alten epischen Poesie verwandelt, und dass diese Halbgötter in einer spätern Zeit wiederum die Hauptgestalten unserer Ammengeschichten wurden. Wenn demnach die Sachsen, Celten, Römer, Griechen, Slaven, Perser und Hindus einst dieselbe Sprache redeten, wenn sie dieselben Götter verehrten und an dieselben Sagen und Legenden glaubten, so brauchen wir uns nicht darüber zu wundern, dass noch heut zu Tage eine offenkundige Aehnlichkeit zwischen den von Mac Phie von South Uist erzählten Geschichten und den Märchen besteht, welche wir in jedem deutschen Dorfe den alten Grossmüttern verdanken, — ja, nicht einmal darüber, dass sich die allgemeinen Umrisse dieser Erzählungen in den Geschichten des Vish*n*u*s*arman und Somadeva in Indien nachweisen lassen.

Die Entdeckung derartiger Aehnlichkeiten ist natürlich sehr interessant, der Gegenstand erfordert aber zugleich eine sehr sorgfältige Behandlung. Der spätere literarische Verkehr zwischen den Nationen des Ostens und des Westens ist ein derartiger

gewesen, dass ausser der einen, gemeinsamen Ursprache noch viele andere Wege für die Verbreitung der Volkssagen offen blieben. Die Forschungen de Sacy's und Benfey's haben mehrere dieser Kanäle, auf welchen fertige Geschichten durch aufeinanderfolgende Uebersetzungen von Indien nach Persien, Griechenland und dem übrigen Europa übertragen wurden, offen gelegt. Dies fand im Mittelalter statt, wogegen der ursprüngliche Same der indo-europäischen Legenden von den ersten Ariern, die sich in Griechenland, Italien, Germanien und Gallien niedergelassen hatten, nach Europa gebracht worden war. Diese zwei verschiedenen Legendenarten muss man demnach sorgsam auseinanderhalten, obschon ihre Trennung häufig sehr schwer fällt. Die erste Classe von Legenden, — d. h. solche, welche der ursprünglichen arischen Race, bevor sie sich in Hindus, Griechen, Römer, Germanen und Celten spaltete, bekannt waren, können wir die primitive oder organische nennen. Die zweite, — welche die in späterer Zeit von einer Literatur in die andere übertragenen Legenden umfasste, — können wir die secundäre oder unorganische nennen. Die erstere stellt eine gemeinsame alte, von Indien nach Europa reichende Niederung der Sprache und des Gedankens dar, die letztere besteht aus den Gebilden verschiedener Niederungen, die durch natürliche und künstliche Mittel von einem Lande nach dem andern gebracht worden sind. Wie wir in jeder arischen Sprache zwischen gemeinsamen und fremden Wörtern unterscheiden, — die ersteren enthalten das alte Erbe der arischen Familie, die letzteren umfassen die Ausdrücke, welche die Römer von den Griechen, die Germanen von den Römern, die Celten von den Germanen entlehnten — so müssen wir auch zwischen den gemeinsamen, ursprünglichen arischen Legenden und den in späteren Zeiten entlehnten und verpflanzten Sagen einen Unterschied machen. Die Regeln, welche auf die Behandlung der Wörter anwendbar sind, gelten mit gleicher Stärke für die vergleichende Analyse der Legenden. Wenn wir im Sanskrit Wörter finden, welche griechischen ganz und gar gleich sind, so wissen wir, dass sie nicht beiden Sprachen gemeinsam sind. Das phonetische System des Griechischen

ist von dem des Sanskrit verschieden, und wenn Wörter als identisch gelten sollen, so müssen sich an ihnen die jeder Sprache eigenthümlichen Modificationen des Lautsystems nachweisen lassen. *Ekatara* im Sanskrit kann nicht dasselbe Wort wie ἑκάτερος im Griechischen sein, ebensowenig wie das englische *better* mit dem persischen *behter* identisch ist. Ei im Deutschen kann nicht das englische *eye* sein. Wenn sie dieselben Wörter wären, so würde sie vermöge desselben Einflusses, welcher das Griechische vom Sanskrit, das Persische vom Englischen und das Englische vom Deutschen unterscheidet, mehr von einander abweichen müssen. Dies bezieht sich natürlich nicht auf Fremdwörter. Als die Römer das Wort *philosophos* aus dem Griechischen annahmen, veränderten sie es beinahe gar nicht, während die Wurzel *sap* durch einen ganz naturgemässen Process im Lateinischen *sapiens*, und im Griechischen *sophos* bildete.

Eine andere Regel der Sprachwissenschaft, welche bei dem vergleichenden Sagenstudium sorgfältig beobachtet werden sollte, ist die, dass man keinen Vergleich anstellen darf, bevor das Wort auf seine ursprünglichste Gestalt und Bedeutung zurückgeführt ist. Wir können Englisch nicht mit Hindustani vergleichen; aber wir können ein englisches Wort auf das Angelsächsische und Gothische, und ein hindustanisches Wort auf das Hindi und Sanskrit zurückführen; und vom Gothischen und Sanskrit können wir dann den Centralpunkt, von dem das ursprüngliche arische Wort ausging, abmessen und bloss legen. Wir finden auf diese Weise nicht nur seine ursprüngliche Form, sondern auch gleichzeitig seine etymologische Bedeutung. Indem wir diese Regel auf die Vergleichung der Volkssagen anwenden, behaupten wir, dass man, bevor deutsche, englische und indische Ammenmärchen mit einander verglichen werden dürfen, jede Erzählung auf eine Legende oder einen Mythus, aus dem sie entsprungen und in dem sie eine natürliche Bedeutung hatte, zurückgeführt haben muss; sonst können wir nicht hoffen, zu einem gedeihlichen Resultate zu gelangen. Ein Beispiel wäre hinreichend, um die Anwendung dieser Regeln darzuthun. In Herrn Campbell's Westhochlands-

Geschichten finden wir die Erzählung von einem Frosche, der die Tochter einer Königin heiraten möchte, und der, wenn die jüngste Tochter der Königin einwilligt, seine Frau zu werden, von einem Zauber befreit und in einen schönen Mann verwandelt wird. Dieses Märchen lässt sich bis auf das Jahr 1548 zurückverfolgen. Im Deutschen ist es als die Geschichte vom Froschkönige wohlbekannt. Herr Campbell hält es für gälischen Ursprungs, weil die Sprache des Frosches im Gälischen eine Nachahmung des Gurgelns und Quakens der Frühlingsfrösche ist. Die erste Frage kann indessen nur sein: wie konnte eine solche Geschichte überhaupt erfunden werden? Menschliche Wesen waren, wie wir hoffen, zu allen Zeiten genügend aufgeklärt, um zu wissen, dass eine Heirath zwischen einem Frosche und der Tochter einer Königin absurd ist. Kein Dichter konnte sich je hinsetzen, um solchen offenbaren Unsinn zu erfinden. Wir mögen unseren Vorfahren eine bedeutende Dosis kindlicher Einfalt zuschreiben; aber wir müssen uns hüten, sie nicht zu blossen Narren zu erniedrigen. Es muss in diesen frühen Sagen und Geschichten etwas Vernünftiges gelegen haben; und bis wir für jede einen Grund gefunden, müssen wir sie bei Seite legen, wie wir eine merkwürdige Versteinerung, die man noch nicht auf einen lebendigen Typus zurückgeführt hat, für den Augenblick weglegen. In unserem Falle lässt sich nun zeigen, dass »Frosch« als ein Name für Sonne gebraucht wurde. In der alten, noch nicht entwickelten Sprache der arischen Familie hatte die Sonne hundert verschiedene Namen. Jeder Dichter beanspruchte das Recht, der Sonne einen besondern Namen zu ertheilen; ja er konnte sogar so weit gehen, sie beim Aufgange oder Untergange, im Frühling und im Winter, im Frieden und im Kriege verschiedenartig zu benennen. Ihre alte Sprache war durchweg poetisch und metaphorisch. Die Sonne konnte Namen erhalten, wie die Ernährerin, die Erweckerin, die Geberin des Lebens, die Botin des Todes, das glänzende Auge des Himmels, der goldene Schwan, der Hund, der Wolf, der Löwe. So wurde denn auch die Sonne, die beim Aufgange und Untergange über dem Wasser zu lagern schien, der Frosch genannt. Dieser Aus-

druck mag vielleicht anfänglich nur einem einzelnen Dichter eigenthümlich gewesen sein, oder ein Fischer, der im Winter die Sonne langsam aus den Wolken hervordringen sah, hatte diese sonderbare Bezeichnung zuerst gebraucht. Der Name besass indessen Lebensfähigkeit, er blieb eine Zeit lang gebräuchlich, er wurde zu kurzen sprüchwörtlichen Redensarten erweitert; und als man schliesslich die ursprüngliche Metapher vergessen hatte, als man nicht mehr wusste, dass in Sagen und Legenden die Sonne als Frosch figurirte, wurden diese Sagen und Sprüchwörter in Mythen und Legenden verwandelt. Im Sanskrit heisst der Frosch Bheka, und von dieser Form gibt es ein Femininum Bhekî. Dieses Bhekî muss zu einer Zeit als ein Name für die Sonne gebraucht worden sein; denn die Sonne war unter gewissen Verhältnissen in Indien eben so wie in Deutschland weiblich Nach einiger Zeit, als der Name veraltet war, wurden von Bhekî Geschichten erzählt, die nur einen natürlichen Sinn hatten, wenn sie sich auf die Sonne bezogen, und welche dieselben Charakterzüge hatten wie die Erzählungen, welche von Heroen und Heroinen, deren ursprünglich solarer Charakter nicht in Frage gestellt werden kann, berichtet werden. So finden wir im Sanskrit die Geschichte, dass Bhekî, der Frosch, ein schönes Mädchen gewesen, und dass, als sie eines Tages nahe einer Quelle sass, ein König sie gewahrte und zu seinem Weibe begehrte. Sie willigte unter der Bedingung ein, dass er ihr nie einen Wassertropfen zeigen solle. Als sie eines Tages erschöpft war, bat sie den König um Wasser; der König vergass sein Versprechen, brachte ihr Wasser, und Bhekî verschwand. Diese Erzählung war in Indien bekannt, als Kapila seine philosophischen Aphorismen schrieb; denn sie wird dort als Erläuterung angeführt. Die Erzählung muss sich aber lange vor Kapila's Zeiten allmählich entwickelt haben und ist vielleicht aus einem kurzen Ausspruch über die Sonne entsprungen, möglicherweise aus einem derartigen, in dem es heisst, dass Bhekî, die Sonne, beim Anblick des Wassers sterben würde, wie wir z. B. sagen würden, dass die Sonne untergehen wird, wenn sie sich dem Wasser, aus dem sie sich im Morgen erhoben, nähere. Als eine Frau betrachtet,

konnte daher der Sonnenfrosch in ein weibliches Wesen verwandelt und an einen König verheiratet werden; schrieb man ihm dagegen die Attribute des Mannes zu, so konnte er sich mit einer Prinzessin verheirathen. In jedem Falle konnten sich so Geschichten bilden, welche alles, was in diesen Heiraten zwischen Frosch und Menschen seltsam erscheint, mehr oder weniger erklären, und die Verwandlung der Sonne in einen Frosch und des Frosches in einen Menschen, welche ursprünglich aus einer blossen sprachlichen Spielerei entstand, konnte in unseren Ammengeschichten wunderbaren, einem spätern Zeitalter eigenthümlicheren Zaubern zugeschrieben werden.

Nur auf diesem Wege kann eine Vergleichung von Sagen, Legenden und Mythen zu wahrhaft wissenschaftlichen Resultaten führen. Blosse Aehnlichkeit zwischen in entlegenen Erdtheilen sich findenden Geschichten ist von eben so geringer Bedeutung, wie die Aehnlichkeit im Laute zwischen verschiedenen Wörtern. Wörter können dem Laute nach identisch und doch dem Ursprunge nach ganz verschieden sein. In allen Zweigen der Wissenschaft verlangen wir den Ursprung der Dinge zu wissen und ihr Wachsthum und ihren Verfall zu beobachten. Wenn »Storiologie«, wie es Herr Campbell nennt, ein wissenschaftliches Studium werden soll, so muss sie denselben Weg einschlagen. Herr Campbell hat in seiner Einleitung und in seinen Anmerkungen vieles Schätzenswerthe und Merkwürdige zusammengestellt. Die Uebereinstimmung, welche er zwischen den Geschichten der westlichen Hochlande und anderen Theilen der arischen Welt hervorgehoben, sind an sich überraschend und werden für weitere Forschungen nützlich sein. Der werthvollste Theil seines Werkes sind aber die Geschichten selbst. Durch sie wird er sich den Dank aller derjenigen erwerben, welche sich für das Studium der Sprache und der volkthümlichen Literatur interessiren, und wir hoffen, dass er sich ermuntert fühle, sein Werk fortzuführen, und dass sein Beispiel in andern Theilen Englands, Schottlands und Irlands Nacheiferung erregen möge.

XI.

Wolfskinder[1].

Wolfskinder sind wie Seeschlangen. Obgleich getödtet, tauchen sie doch immer von neuem auf, jedesmal in vollerer Kraft und durch mächtigere Beispiele gestützt. Ich habe kein Interesse an Seeschlangen; aber die Frage, ob Kinder jemals von Wölfen gesäugt, gepflegt und grossgezogen worden sind, ist von wesentlicher Bedeutung für die Behandlung alter Mythen. Natürlich gibt es viele Elemente in der Mythologie, die rein wunderbar sind, wie die Geburt des Achilleus oder der Helena; und kein vergleichender Mytholog sollte dem Forscher auf dem Gebiete der Naturwissenschaften mit Fragen nach der physischen Möglichkeit derartiger Ereignisse lästig fallen. Aber es gibt andere Geschichten aus alter Zeit, die, wenn auch für uns unglaublich, doch an sich keineswegs unmöglich sind. Hier ist es absolut nöthig, die Frage nach ihrer physischen Möglichkeit zuerst zu beantworten, ehe wir sie mit den Wundergeschichten in einen Topf werfen oder an ihnen probiren, ob wir mythische Ingredienzien zu entdecken vermögen. Ob Kinder, die von Wölfen geraubt sind, überhaupt in einer Höhle von ihnen gesäugt und innerhalb eines gewissen Zeitraumes am Leben erhalten werden können, ist eine Frage, auf die Naturfreunde oder, meinetwegen, gelernte Förster oder Weidmänner ein für allemal für uns antworten müssen, während der urkundliche Beweis zu Gunsten der Existenz solcher Wolfskinder den Scharfsinn unserer tüchtigsten Rechtsgelehrten in Thätigkeit setzen würde. Wenn diese dann das Ihre gethan, aber nicht eher, dann beginnt die Arbeit des

vergleichenden Mythologen. Darum führe ich im folgenden einige der best beglaubigten Beispiele von Wolfskindern der Reihe nach auf, ohne jedoch mir eine Meinung, sei es für oder wider, zu gestatten.

Das »Journal of the Asiatic Society of Bengal«, eine der werthvollsten Erscheinungen in ihrer Art (im Jahr 1832 als Fortsetzung der Asiatic Researches [1788—1832] gegründet), hat vor kurzem diesen Gegenstand von neuem behandelt. In den »Proceedings« für Juni 1873 findet sich ein eigenthümlicher Artikel: »Notes on Children found living with Wolves in the North-Western Provinces and Oudh, by V. Ball, Esq. B. A., Geological Survey of India«. Der Verfasser gibt nach einigen Vorbemerkungen den folgenden Auszug aus einem Briefe von der Hand des Rev. Mr. Erhardt, Oberinspector des Waisenhauses zu Secundra, als Antwort auf seine Erkundigung nach einem Knaben jenes Instituts, der mit Wölfen zusammenlebend gefunden worden sein sollte.

»Wir hatten zwei solcher Knaben hier; aber Sie meinen wahrscheinlich den, welchen man uns am 5. Mai 1872 gebracht hat. Er war von Hindus aufgefunden worden, die in der Nachbarschaft von Mynpúri auf die Wolfsjagd gegangen waren. Er war durch Feuer ans der Höhle herausgetrieben und wurde mit seinen Narben und Wunden hier abgeliefert. In seinem Benehmen war er in jeder Beziehung vollkommen ein wildes Thier. Er trank wie ein Hund und liebte Knochen und rohes Fleisch mehr, als alles andere. Er wollte nie mit den andern Knaben zusammen bleiben, sondern pflegte sich immer in einem finstern Winkel zu verkriechen. Kleider wollte er überhaupt nicht tragen, sondern er zerriss sie in kleine Fetzen. Er war nur wenige Monate unter uns, als er Fieber bekam und die Annahme von Nahrung verweigerte. Wir erhielten ihn eine Zeit lang durch Anwendung künstlicher Mittel, aber am Ende starb er«. —

»Der andere Knabe, den man unter Wölfen gefunden hatte, ist ungefähr dreizehn oder vierzehn Jahre alt und ist beinahe sechs Jahre hier. Er hat gelernt, Töne hervorzubrinbringen, sprechen aber kann er nicht; doch drückt

er seine Furcht und Freude ohne weiteres aus; zuweilen pflegt er etwas zu arbeiten, aber Essen geht ihm über alles. Seine Civilisation ist soweit vorgeschritten, dass er rohes Fleisch weniger liebt, als früher; aber immer noch pflegt er Knochen aufzulesen und seine Zähne an denselben zu wetzen.«

»Keiner dieser beiden Fälle bietet übrigens etwas neues. Im Irrenhause zu Lucknow war vor vier Jahren ein älterer Bursche, der — vielleicht ist er noch am Leben — von einem europäischen Arzte aus einer Wolfshöhle herausgeholt war — wann, weiss ich nicht mehr, aber sicherlich ist es schon lange her«.

»Die Leichtigkeit, mit der sie auf allen vieren (mit Händen und Füssen) sich fortbewegen, ist erstaunlich. Bevor sie Nahrung zu sich nehmen oder berühren, "riechen sie daran", und falls der Geruch ihnen nicht behagt, werfen sie sie weg«.

»Mr. Ball citirt dann die wohlbekannte Geschichte (s. Ann. and Mag. Nat. Hist. 1851, p. 163) von der Gefangennahme eines dieser von Wölfen ernährten Kinder an dem Ufer der Gumpti, das später nach Lucknow gebracht ward und das ohne Zweifel eben jener „ältere Bursche" in Mr. Erhardt's Briefe gewesen ist«.

»Der Schreiber richtet dann die Aufmerksamkeit auf einen in allen diesen Geschichten übereinstimmenden Zug, dass nämlich, wie allgemein bemerkt worden ist, die Wölfe einen guten Theil von ihrer wilden Natur und ihrer bekannten Unbezähmbarkeit ihren Milchkindern vererbt haben, und versucht dann ihre nicht ganz unwölfische Behandlung derselben zu erklären«.

»Der Verfasser bemerkt am Schlusse, dass seine Absicht bei Veröffentlichung dieses Berichtes sei, eine eingehende Prüfung eines Gegenstandes zu veranlassen, der, sollten sich diese Geschichten von den Wolfskindern bestätigen, von bedeutendem physiologischen Interesse und Werthe sein müsste«.

»Mr. Blandford sagte, er könne die Wahrheit dieser Angaben für keineswegs erwiesen halten, und er werde jedem dankbar sein, der, mit einem gesunden Skepticismus bis zu einem gewissen Grade erfüllt, das Waisenhaus in Secundra besuchen und soweit als möglich sicher stellen wolle, wie die Zeugnisse beschaffen seien, auf denen jene Berichte von Wolfskindern beruhen.

Natürlich war es ihm keine Frage, dass der Oberinspector des dortigen Waisenhauses im guten Glauben das, wovon er überzeugt war, berichtet hatte«.

»Nach weiteren Verhandlungen einigte man sich auf Anregung des Präsidenten dahin, dass der Secretär an die Oberbeamten des Waisenhauses in Secundar und des Irrenhauses zu Lucknow schreiben solle, um, wenn möglich, weitere Berichte über den Gegenstand zu erbitten«.

In den »Proceedings« des August 1873 wurde der folgende Brief des Rev. Mr. Erhardt verlesen, als Antwort auf die Bitte des Secretärs um weitere Informationen über die Auffindung von Kindern in Gesellschaft von Wölfen. Mr. Erhardt lieferte hier zwar kein neues Material; aber er versicherte seinen ernstlichen Glauben an das Factum, dass das eine der Kinder wirklich aus einer Wolfshöhle herausgeräuchert worden sei, wobei er sich auf die durchaus thierischen und ekelhaften Neigungen des Knaben gleich nach seiner Ankunft in der Anstalt, sowie auf seine frischen Brandwunden und die Aussage derer, die ihn gebracht hatten, berief.

Dieses Zeugniss könnte man vielleicht ausser Betracht lassen, wenn es ganz allein stände. Aber man muss sich erinnern, dass Geschichten der nämlichen Art, durch erfahrenerer Leute Zeugniss gestützt, in indischen Zeitungen der letzten fünfzig Jahre öfter aufgetaucht sind. Der wichtigste Zeuge ist der verstorbene Oberst Sleeman, ein Mann von unantastbarem Charakter, einer jener wahrhaft grossen Männer, deren Namen weniger bekannt sind, als ihre Werke. Er war Commissionär, um die Thuggee auszurotten, und war wahrscheinlich ein besserer Kenner des wirklichen Lebens und des Charakters der Indier, als irgend ein indischer Officier. Seine »Rambles« sind eins der nützlichsten und ergötzlichsten Bücher, das gerade für unseren Gegenstand von Grote in seiner »Geschichte Griechenlands« citirt worden ist. Er war später Commissionär für Oude, und seinem Buche »Journey through the Kingdom of Oude« 1858 (vol. I, p. 208) verdanken wir die folgenden Angaben. Wie er erzählt, ist die Zahl der armen Opfer, die den Wölfen preisge-

geben werden, in einigen Theilen Indiens so gross, dass Leute ihren Lebensunterhalt dadurch gewinnen, dass sie die goldenen Schmucksachen, mit denen dort Kinder von ihren Eltern immerfort geschmückt werden, aus den Höhlen wilder Thiere sammeln. Ja man sagt sogar, dass diese Leute sich weigern, an einer vernünftigen Ausrottung der Wölfe sich zu betheiligen, aus Furcht, ihren Unterhalt einzubüssen.

Aus einer Reihe mehr oder weniger verbürgter Fälle, wo Wölfe sich eines Kindes angenommen und es mit ihren Jungen zugleich aufgebracht haben, wähle ich den folgenden aus:

»Ein reitender Bote, der von dem eingebornen Gouverneur von Chandour ausgesandt war, um Aussenstände in Geld einzuziehen, passirte das Ufer des Flusses zur Mittagszeit, als er eine grosse Wölfin, der drei Junge und ein kleiner Knabe folgten, aus ihrer Höhle kommen sah. Der Knabe kroch auf allen Vieren, und als der Reiter den Versuch machte, ihn zu fangen, lief er so rasch, wie die jungen Wölfe und hielt Schritt auch mit der alten. Sie alle zogen sich in den Bau zurück, wurden aber vom Volke mit Spitzäxten ausgegraben und der Knabe ward in Verwahrung genommen. Er machte überall krampfhafte Versuche, in Ritzen oder Höhlen, denen sie nahe kamen, hinein zu huschen. Er erschrak, so oft er erwachsenen Personen begegnete; aber alle Kinder suchte er anzugreifen und zu beissen. Er wies gekochtes Fleisch mit Ekel zurück, aber that sich an rohem Fleische und an Knochen gütlich, die er am Boden zwischen seine Füsse nahm, gerade wie ein Hund. Sie suchten ihn zum Sprechen zu bewegen, konnten aber nichts von ihm herausbringen, als mürrisches Knurren oder Brummen«.

Soweit ruht die Thatsache auf dem Zeugnisse Eingeborner und mag für mehr oder weniger zweifelhaft angesehen werden. Aber später wurde der Knabe, nach einem kurzen Aufenthalte in Harunpoor zum Capitain Nicholetts gebracht, der als europäischer Officier das erste Regiment der zu Oude attachirten Infanterie in Sultanpoor commandirte. Dieser übergab ihn seinen Dienern zur Bewachung und ihre Aussagen bestätigten nur die früheren Angaben. Das Wolfskind verschlang überhaupt alles,

gab aber rohem Fleische den Vorzug. Er verzehrte einmal ein halbes Lamm ohne die geringste Anstrengung. Nie duldete er irgend welche Kleidung an sich, und eine mit Baumwolle ausgefüllte Ueberdecke, die man ihm zum Schutze gegen kaltes Wetter gegeben hatte, wurde von ihm zerrissen und theilweise aufgezehrt.

In einem vom 17. und 19. September 1850 datirten Briefe benachrichtigte Capitain Nicholetts den Oberst Sleeman, dass der Knabe in der zweiten Hälfte des August gestorben sei. Er habe niemals es vermocht, zu lachen oder zu lächeln. Er verrieth kein Zutrauen und schien wenig von dem, was zu ihm gesagt wurde, zu verstehen. Er war ungefähr neun Jahre alt, als man ihn fand, und lebte nur noch drei Jahre danach. Er pflegte auf allen vieren zu laufen, aber gelegentlich ging er aufrecht. Er sprach niemals; aber wenn er hungrig war, wies er nach seinem Munde. Nur einige Minuten vor seinem Tode, berichten die Diener, legte er seine Hände an seinen Kopf und sprach: »es thut weh«, bat dann um Wasser, das er trank, und starb.

Ein anderer Fall, erzählt Oberst Sleeman, ereignete sich zu Chupra. Im März 1843 ging ein Mann mit seinem Weibe hinaus, um seinen Weizen zu schneiden. Die Frau führte den Knaben, der sich eben erst von einer heftigen Verletzung am linken Kniee wieder erholt hatte. Während seine Eltern beschäftigt waren, wurde das Kind von einem Wolf geraubt. Im Jahre 1849 entdeckte man etwa zehn Meilen von Chupra einen Wolf mit drei Jungen, denen ein Knabe folgte. Der Knabe wurde nach heftiger Gegenwehr ergriffen und von der Witwe des armen Landmannes an der Narbe am linken Knie, sowie an drei Bisswunden auf seinem Rücken, die von einem Thiere herrührten, wieder erkannt. Er wollte ausser rohem Fleische nichts zu sich nehmen und konnte durchaus nicht zum Sprechen gebracht werden. Er pflegte etwas zu murmeln, doch ohne ein Wort genau zu articuliren. Die Oberfläche seiner Kniee nnd Elbogen war in Folge des Gehens auf allen vieren gehärtet. Im November 1850 liess Capitain Nicholetts diesen

Knaben zum Oberst Sleeman bringen; doch er lief in einem Anfalle von Furcht in einen Sumpf hinein. Das Zeugniss also für diesen Fall beruht bis zu einem gewissen Grade auf der Autorität Eingeborner und sollte nur mit diesem Vorbehalte berücksichtigt werden.

Dasselbe gilt von einem dritten Falle, verbürgt durch den Rajah von Hasunpoor, der übrigens nichts wesentliches hinzufügt, ausser dass der Knabe, wie er ihn im Jahre 1843 sah, kurzes Haar am ganzen Körper hatte, das sich verlor, sobald er anfing Salz zu essen. Er konnte auf seinen Beinen gehen; aber er konnte nicht sprechen. Er konnte ganz leicht Zeichen verstehen; aber er pflegte Töne, wie wilde Thiere, auszustossen«.

Ein vierter Fall endlich ist wieder durch europäische Zeugen verbürgt. Oberst Gray, der Befehlshaber eines Infanterieregiments zu Sultanpoor, und seine Frau, sowie alle Officiere der Garnison sahen einen Knaben, der 1843, während er auf allen vieren neben einem Wolfe dahinlief, aufgegriffen worden war. Er konnte niemals zum Sprechen bewogen werden und lief schliesslich ebenfalls in einen Morast hinein.

Ein fünfter Fall ist durch das Zeugniss eines angesehenen Landwirthes in Bankeepoor, im Bereiche von Hasunpoor, verbürgt. Auch hier konnte der Knabe, der in seinem sechsten Jahre von Wölfen fortgeschleppt und nach vier Jahren wieder gefangen worden war, nicht dazu vermocht werden, zu sprechen, obgleich es leicht war, sich mit ihm durch Zeichen zu verständigen.

Ein anderer Fall von einem Wolfsknaben wird vom Oberst Sleeman angeführt; doch, da es sich auch hier einzig um Zeugnisse aus dem Munde Eingeborner handelte, sei nur bemerkt, dass auch dieser Knabe auf allen vieren ging, rohes Fleisch ass und roch, wie ein Wolf. Er wurde liebevoll behandelt, aber, obgleich er sich besser benehmen und aufrecht gehen lernte, konnte er doch nie ein Wort verstehen oder aussprechen, trotzdem er Zeichen zu begreifen schien. Ein Zeuge gibt an, dass er den Namen eines kleinen Mädchens,

das freundlich zu ihm gewesen war (Abodeca) ausgesprochen und eine gewisse Zutraulichkeit gegen sie bewiesen habe; aber dieser sentimentale Zug ist durch keine andern Zeugnisse bekräftigt.

Es gibt noch mehr Fälle; aber die ausgelesenen scheinen die am meisten verbürgten zu sein. Sie alle haben einen gemeinsamen Zug, der für den Sprachforscher viel wichtiger sein muss, als für den Mythologen, nämlich die Sprachlosigkeit dieser Wolfskinder. Es war mehr dieses Factum, als die Stellung dieser Geschichten gegenüber dem Problem der Mythologie, was mich die hier aufgeführten Zeugnisse zu sammeln veranlasste. Denn da wir nicht mehr so wolfähnlich sind, um ein Experiment anzustellen, das, wie man sagt, von einem ägyptischen Könige, von Friedrich II., James IV. und von einem der Mogul Kaiser in Indien (vgl. »Lectures on the Science of Language«, I, 399) versucht worden ist, kleine Kinder in abgeschlossener Einsamkeit zu erhalten, um auszufinden, welche Sprache, wenn überhaupt eine, sie sprechen würden, so gewähren uns jene Geschichten von durch Wölfe ernährten Kindern das einzige der Erfahrung entnommene Zeugniss für die Frage, ob Sprache ein erblicher Instinct ist oder nicht. Zweierlei ist zu entscheiden und kann, wie ich denke, durch competente Beurtheiler entschieden werden:

1. Sind diese Geschichten physisch möglich? Werden Wölfe nach Beendigung der Säugung und nachdem sie ihre eigenen Jungen fortgetrieben haben, kleine Menschenkinder in ihrer unmittelbaren Nähe dulden?

2. Sind die Geschichten von Zeugen beglaubigt, die einer wohlerwogenen Aussage fähig sind? Die weitere Frage, ob Engländer, Soldaten oder Officiere, absichtlich die Wahrheit entstellt haben, braucht nicht gestellt zu werden — sicherlich nicht im Falle des Obersten Sleeman.

Die Thatsache, dass wir in Mythen oder Traditionen weit von einander entfernter Völker, die offenbar weder durch Sprache noch Religion mit einander verwandt sind, auf Erzählungen von durch Wölfe ernährten Kindern stossen, sollte für jetzt ganz ausser Betracht gelassen werden, da sie einzig die Sache nur in

Confusion bringen würde. Zuerst muss erhärtet werden, ob die angeführten Fälle genugsam verbürgt, und zweitens, ob sie physisch möglich sind. Wir werden dann fähig sein, zu bestimmen, ob reale und geschichtliche Elemente in der Erzählung von Romulus und Remus oder von andern Gottheiten und Helden des Alterthums enthalten sind, oder ob man diese Geschichten nur als Wundersagen betrachten muss und sie dann gerade so zu behandeln hat, wie alle anderen Ueberlieferungen der Mythologie aus alter und neuer Zeit.

XII.

Aschenbrödel[1].

Das Suchen nach Ueberbleibseln alter Mythologie im Volksglauben unserer Zeiten gleicht der Nachforschung nach griechischen oder sanskritischen Worten im Englischen oder Französischen. Wir begegnen hier und da einem modernen Worte, das vom Zahn der Jahrhunderte kaum berührt zu sein scheint und so frisch und blank aussieht, als wäre es eben erst aus der Münze gekommen; doch sind dergleichen Fälle vereinzelt und oft unzuverlässig. Das englische lolling (sich räkeln, strecken) mag das sanskritische lal sein, wie roi im skt. râ*g*a, daughter (Tochter) im skt. duhitar ist; aber to call (rufen) ist sicherlich nicht das griechische τὸ καλεῖν, ebensowenig als Wodan mit Buddha oder Paradis mit dem skt. Parade*s*a identisch ist. Dann entstehen Fragen wie: sind alle die im Englischen und Sanskrit so ähnlich klingenden Worte directes Erbe des arischen Nachlasses aus frühester Zeit, oder hat ein Erbe sie in späterer Zeit einem andern vermacht? Sugar (Zucker) klingt sehr ähnlich wie das skt. *s*arkara, Sand, Kiesel; es ist auch wirklich dasselbe Wort; aber das skt. *s*arkara passirte das Persische und Arabische, bevor es nach Europa kam, wo es als σάκχαρον, saccharum, succhero, gekörnter Zucker, erscheint. Im Englischen hat es die ursprüngliche Grundbedeutung wieder gefunden; denn Droschkenkutscher nennen die scharfen Steine neu aufgeschütteter Chausseen sugar, brauchen also das skt. *s*arkara.

Nur ein sicherer Weg existirt, auf dem man dem Ursprung von Wörtern und Erzählungen nachgehen kann. Wir müssen die modernen Wörter zurückführen auf ihre ältesten Formen in ihrer eigenen Sprache und die modernen Geschichten auf ihre älteste Version im eigenen Lande, bevor wir irgend einen Vergleich uns erlauben. Ohne diese Methode sind alle Combinationen ein blosses Hin- und Herrathen, zuweilen recht anziehend und beinahe unabweisbar, aber immer gefahrvoll und niemals von wirklich wissenschaftlichem Werthe.

Monsieur Husson hat in einem kleinen Büchlein unter dem Titel »La Chaine Traditionelle« einige wohlbekannte Volkserzählungen herausgegriffen und auf die in denselben gehaltenen Ueberreste alter Mythologie, wie sie in den Vedas und sonst zu finden sind, besonders aufmerksam gemacht. Seine Analyse ist immer vernünftig und geistvoll; aber die Ueberzeugung, welche sie hervorrufen soll, muss zum grossen Theile von der Stimmung der Leser abhängen. »Es kann ja so sein, oder es mag auch nicht so sein«, das werden viele nach der Lectüre seines Buches sagen; aber nur wenige werden es aus der Hand legen ohne das Gefühl, dass einige der vom Verfasser entdeckten Uebereinstimmungen wirklich eigenartig und bestechend sind.

Er beginnt mit der Geschichte von »Little Red Riding-Hood« und führt aus, dass gleich ihr die Morgenröthe im Veda als junges Mädchen dargestellt ist, wie es Aufträge besorgt, Nahrung weiter trägt, dahin wandelt um die alte Morgenröthe zu treffen, wie es aber dann vom Wolfe abgefangen und verschlungen wird, sei dieser nun ein Sinnbild für die Sonne oder für die Nacht. All dies ist wahr und kann durch weitere Zeugnisse gestützt werden. Selbst das Factum, dass die junge Morgenröthe aus dem Maule des Wolfes befreit wird, mag man mit der deutschen Wendung vergleichen, wo Rothkäppchen aus dem Leibe des Wolfs herausgeschnitten wird. Aber trotz alle dem wäre es doch eine sehr kühne Behauptung, wollte man sagen, dass die Geschichte von Red Riding-Hood eine thatsächliche Metamorphose einer alten Geschichte der rosenfingerigen Eos oder der vedischen Ushas mit ihren rothen Rossen sei, und dass die zwei Enden, Ushas

und Rothkäppchen wirklich durch eine Kette ununterbrochener Traditionen zusammengeknüpft seien.

Alles ändert sich, sobald wir ausser den Uebereinstimmungen in charakteristischen Ereignissen das Zeugniss der Sprache haben. Namen sind unbeugsame Dinge, und, wer sich einredet ihr Zeugniss durch die witzige Deutung eines Namens, wie John Bright als Sonnenheld (»Solar Hero«) zu beseitigen, der vergisst, dass in alten Zeiten, nichts zu sagen von mythischer Vorzeit, Namen nicht waren, was sie heute uns sind, vererbt, zufällig und bedeutungslos, sondern dass sie wirklich cognomina waren, die man mit bestimmter Absicht gab, und diese Absicht zu entdecken, ist die Aufgabe unserer Tage. Wir lesen z. B. im Veda, dass das vom Wolf verschlungene Wesen Vártikâ hiess. Vártikâ nun hat eine Bedeutung; es heisst Wachtel, der zurückkehrende Vogel. Aber als ein Wesen, das von den Asvins, den Vertretern von Tag und Nacht, befreit ward, kann Vártikâ nichts anderes sein, als die wiederkehrende Morgenröthe, gerettet aus dem Rachen des Wolfes, d. h. aus der dunkelen Nacht, oder in anderer Fassung, das wiederkehrende Jahr, Vertumnus, nach seiner Befreiung aus dem Kerker des Winters. Das griechische Wort für Wachtel ist dasselbe, nämlich ὄρτυξ; und wenn wir lesen, dass Apollo und Artemis, die Kinder der Latona, der Nacht, in Ortygia geboren waren, das ein alter Name für Delos ist, so erkennen wir den unterbrochenen Zusammenhang zwischen Vártikâ, der Morgenröthe und Ortygia, dem Morgenland: wir sehen hier lebendigen mythologischen Samen vor uns, der sich späterhin unabhängig in Griechenland und in Indien entwickelt hatte.

Husson's Identificirung von Cendrillon und Sodewa-Bai mit der Morgenröthe, die auf den höchsten Spitzen umnebelter Berge steht, ist wieder sehr geistvoll; aber wird es die Ungläubigen überzeugen, die in allen diesen Geschichten nichts, als vererbbare Elemente sehen und über alles, das ohne positiven, nur durch Identität des Namens erbrachten Beweis ist, ihren Kopf schütteln? Husson selbst hat, mit Bezugnahme auf Fergusson's Werk »Tree and Serpent« ausgeführt, qu'il y a serpent et serpent,

dass die Schlange in verschiedenen Theilen der Welt als Symbol für verschiedene und ganz unabhängige Vorstellungen vorkommt. Zuweilen stellt die Schlange Dunkelheit und Uebel dar, zuweilen ist sie der ἀγαθοδαίμων, der genius loci; zuweilen ist sie das Symbol eines autochthonen Volkes. In einer Sage vertritt die Schlange die Sonne, in einer andern Blitz und Donnerkeil, in einer dritten stehn Schlangen für sich schlängelnde Flüsse. In Indien, wie in Europa sind die Schlangen die Hüter von Schätzen; obgleich giftig, haben sie doch nach dem Volksglauben die Fähigkeit zu heilen, sowie die Macht der Weisheit und die Gabe der Weissagung. Die Schlange mit sieben Köpfen existirt in Indien und in Babylon, in den Steppen von Russland, sowie in den Ruinen von Cambodja. Wir wissen von einer arischen, einer semitischen, einer turanischen, einer afrikanischen Schlange; aber wer, wenn nicht ein Evolutionist, würde behaupten wollen, dass alle diese Vorstellungen aus einer und derselben Urquelle entsprangen, dass sie alle durch eine ununterbrochene Kette der Tradition zusammengehalten werden?

Aber obschon wir so zweifeln, dass Husson diejenigen überzeugen wird, die sich nicht überzeugen lassen wollen, so mögen sie sich doch bei der Lectüre seines Buches sicher etwas unbehaglich fühlen.

Husson hat mit Glück eine der in den »Contes de ma Mère de l'Oie« stehenden und von Perrault herausgegebenen Geschichten, die hier »La Belle au Bois« heisst, entwickelt. Es ist die allbekannte Geschichte von dem Mädchen, das sich verwundet, in einen tiefen Schlaf verfällt und nur durch einen echten Sonnenhelden befreit werden kann. Perrault, der im Jahre 1691 schrieb, wusste damals noch nichts von solarischen Theorieen; aber in der Einfalt seines Herzens theilt er uns mit, dass die aus der Ehe zwischen La Belle au Bois und dem jungen Prinzen, der sie wieder ins Leben gerufen, entsprossenen Kinder L'Aurore und Le Jour geheissen hätten, während in einer bretonischen Geschichte (Fr. Luzel, Rapport p. 8) La Belle au Bois selbst unter dem Namen La Princesse Tourne-Sol auftritt. Eine andere seltsame Uebereinstimmung

ist die, dass La Belle au Bois einen kleinen Hund besitzt, mit Namen Poufle. In einer nordischen Erzählung hat ebenfalls die Heldin, die in der Küche, auf der Asche sitzend (Cendrillon), sich abhärmt, einen kleinen Hund, der Flo heisst. Sie sagt zu ihm: »Lauf, mein kleiner Hund, Flo, und schau aus, ob es bald Tag wird«. Dies wird dreimal wiederholt; und gerade in dem Augenblicke, wo der Hund zum dritten male ausschaut, beginnt die Morgenröthe empor zu steigen. Es ist unmöglich, dies zu lesen, ohne, wie Husson bemerkt, an die bekannte vedische Geschichte von Saramâ zu denken, vom Hunde des Indra, ein Name übrigens, der höchst wahrscheinlich Morgen bedeutet (Lectures on the Science of Language, II. p. 506).

Derartige Vergleichungen finden sich in grosser Anzahl in Hussons Buche; sie alle sind sehr geistvoll und gefällig, wenige aber nur durch strenges und unwiderlegbares Zeugniss gestützt. Vergleicht Husson Namen mit einander, so ist er weniger glücklich; und Nebeneinanderstellungen, wie Ahriman und der vedische Aryaman, oder, wie der Baum *ash* im Aegyptischen und *ask* im Teutonischen wird man gegen ihn und sein ganzes System mythologischer Interpretationskunst sicher anführen. Nichts als die strengste Observanz der Regeln der vergleichenden Sprachwissenschaft kann zu vernünftigen Resultaten auf dem Gebiete der vergleichenden Sagenforschung führen und die Einwände derjenigen beseitigen, welche immer noch glauben, dass es in der Mythologie nichts vernunftwidriges gibt, das der Erklärung bedürfe.

XIII.

Ueber Sitten und Gebräuche.

Das Studium des Menschengeschlechts macht in unseren Tagen grosse Fortschritte. Die Urgeschichte der Menschheit, welche ehemals vorzugsweise von Dichtern oder Philosophen niedergeschrieben wurde, ist jetzt von Männern, die sich um Thatsachen, und lediglich um Thatsachen kümmern, ernstlich aufgenommen worden. Wenn diese Forscher nun auch nicht im Stande gewesen sind, uns die Uranfänge des menschlichen Lebens und Denkens zu enthüllen, so haben sie uns wenigstens eine weite Aussicht in eine entlegene, bisher unergründliche Vergangenheit eröffnet und Ueberbleibsel von Sprachen, Religionen und Mythologien, Legenden, Gesetzen und Sitten zusammengelesen, welche uns eine wirkliche und lebendige Vorstellung von den ersten Ahnherren unseres Geschlechtes geben.

Der erste Antrieb zu diesen Untersuchungen ging von der Sprachwissenschaft aus; durch eine blosse Classificirung der Sprachen und durch eine sorgfältige Wortanalyse hat diese Wissenschaft ein glänzendes Licht auf die dunkelsten Zeitalter in der Geschichte der Menschheit geworfen. Wo wir uns früher mit Muthmassungen begnügen mussten, haben wir jetzt einen wohlbeglaubigten Stammbaum von Sprachen und Familien, welcher sich dem Urtheil des hartnäckigsten Skepticismus unterwerfen kann. Wer hätte sich im vorigen Jahrhundert von einer genealogischen Verwandtschaft zwischen den Sprachen der Griechen und Römer und denen der alten Hindus, oder der Perser des Zoroaster und Darius träumen lassen? Wer würde die Behauptung gewagt

haben, dass die teutonischen, celtischen und slavonischen Nationen von demselben Fleisch und Blut seien wie die Griechen und Römer, welche auf erstere als auf Barbaren herabsahen? Der Uebergang vom ptolemäischen System zu demjenigen, welches die Sonne in den Mittelpunkt unserer planetarischen Welt versetzte, war schwerlich auffallender, als die Entdeckung einer indoeuropäischen oder arischen Sprachfamilie, welche so entlegene Völker wie die Bewohner von Ceylon und Island durch ein gemeinsames Band vereint. Und wie eng ist dieses Band! Wir wollen es nur einen Augenblick betrachten. »I know« ist im modernen Deutschen ich weiss, »we know« im Plural wir wissen. Weshalb findet dieser Vocalwechsel im Singular und Plural statt? Weder das heutige Deutsche, noch das Altdeutsche, noch das älteste Deutsche des vierten Jahrhunderts, das Gothische des Ulphilas, kann uns hierauf eine Antwort geben. Denn hier finden wir ebenfalls vait, »ich weiss«, mit dem Diphthong im Singular, aber vitum, »wir wissen« mit dem einfachen Vocale. Einem ähnlichen Wandel begegnen wir im Altenglischen: der König Alfred würde wât, »ich weiss«, aber witon, »wir wissen« gesagt haben. Wenn wir uns ferner zum Griechischen wenden, so gewahren wir auch hier denselben unregelmässigen Uebergang von (v) oida, »ich weiss« zu (v) ismen, »wir wissen«, aber sehen uns vergeblich nach einer verständlichen Erklärung der so willkürlichen Veränderung um. Zuletzt kommen wir zum Sanskrit, und hier gewahren wir nicht allein den Uebergang von veda »ich weiss« zu vidma »wir wissen«, sondern erkennen auch die Ursache desselben. Das Perfect hat im Sanskrit den Accent stets auf der ersten Silbe im Singular und auf der letzten im Plural, und dieser Accentwechsel bewirkte die unregelmässige Veränderung in der Länge des Wurzelvocals. Eine so kleine und anscheinlich so unbedeutende Thatsache als die Verwandlung des i in ê (ai), sobald der Accent darauf fällt, lehrt uns etwas Wichtigeres als alle Ueberlieferungen zusammengenommen, welche die Bewohner Indiens, Griechenlands und Deutschlands von ihren frühesten Wanderungen und von den ihren Göttern, oder den Söhnen ihrer Götter und Heroen zugeschriebenen Gründungen ihrer Reiche erhalten haben. Diese

eine Thatsache beweist, dass, ehe sich die Hindus nach der südlichen Halbinsel Asiens gewandt und die Griechen und Germanen den Boden Europa's betreten hatten, die gemeinsamen Ahnherren dieser drei Familien eine und dieselbe Sprache redeten, und zwar eine so gut regulirte und so fest begründete Sprache, dass wir dieselben bestimmten Umrisse in der Grammatik der alten Hymnen des Veda, der Gesänge des Homer und der gothischen Bibel des Ulphilas auffinden können. Was bedeutet es denn, dass »ich weiss« in allen drei Sprachen durch ein Perfect, dessen ursprüngliche Bedeutung »ich habe erkannt« ist, ausgedrückt wird? Es beweist, dass diese Redeweise oder dieses Idiom schon gebraucht wurde, bevor sich die Griechen von den Hindus trennten, und bevor die Hindus von den Germanen nicht mehr verstanden wurden. Was bedeutet aber die Verkürzung des Vocals im Plural, oder vielmehr seine Verstärkung im Singular? Es beweist, dass die Endungen der ersten, zweiten und dritten Person des Singulars schon in einer frühen Entwicklung der ältesten arischen Sprache nicht mehr als selbständige Fürwörter angesehen wurden, dass sie deshalb ihren Accent verloren und dieser auf den Wurzelvocal zurückfiel; im Plural dagegen behielten die Endungen, weil man sie noch als modificirte Pronominalsuffixe anerkannte, den Accent und bewahrten den Wurzelvocal unverändert. Diese Regel wurde im Sanskrit noch, nachdem man ihren Ursprung schon lange vergessen hatte, beobachtet. Der Accent- und Vocal-Wechsel blieben in Harmonie mit einander. Im Griechischen dagegen veränderte sich allmählich die Accentuation. Der Accent blieb im Plural des Perfects auf derselben Silbe wie im Singular; indessen finden wir, obwohl so die eigentliche Ursache für den Vocalwechsel verschwunden war, dass die Griechen den Vocal im Singular (v) oida auch ferner verstärken, und ihn im Plural (v) ismen (anstatt (v) idmen) verkürzen, gerade so, wie ihre Vorfahren es gethan, bevor sich ihre gemeinsame Sprache in so viele Volksdialekte, — als Sanskrit, Griechisch und Deutsch, — gespalten hatte. Diese sprachlichen Facta, so unbedeutend sie erscheinen mögen, sind historische Facta und erheischen eine historische Erklärung. Bisher hat sich aber für das ebenerwähnte Factum,

das nur eins ist von tausenden, keine andere Erklärung gefunden, *als dass lange vor den ersten in Sanskrit geschriebenen Aufzeichnungen, welche sich bis 1500 vor Geb. Chr. zurückdatiren lassen*, lange vor Homer und dem ersten Erscheinen der lateinischen, celtischen, germanischen und slavonischen Sprache, eine frühere und ursprünglichere Sprache, eine gemeinsame Quelle für alle Mundarten, in derselben Weise wie das Lateinische die Quelle des Italienischen, Französischen und Spanischen ist, existirt haben muss. Wie viele Zeit diese allmähliche Veränderung und Trennung erforderte; wie lange es währte, bis die von demselben Mittelpunkte ausgehenden Hindus und Griechen ihre Sprachen so verschiedenartig gestalteten, wie sie das Sanskrit des Veda und das Griechische des Homer uns bietet, ist eine Frage, welche kein echter Gelehrter mit einer bestimmten chronologischen Angabe beantworten möchte. Es muss mehrere Generationen, es kann hunderte oder tausende von Jahren gewährt haben. Wir haben für solche Veränderungen keine zutreffenden Masse; und die modernen Veränderungen entnommenen Zeitanalogien sind ebenso trügerisch in der Sprachwissenschaft als in der Geologie. Die ein für alle Mal von der Sprachwissenschaft festgestellten Thatsachen sind an sich wichtig genug, selbst wenn die frühen Perioden der Entwicklung des menschlichen Denkens, welche sich so unerwartet vor unseren Augen eröffnet haben, allen Versuchen, sie chronologisch zu messen, widerstehen sollten. Eine perspectivische Anordnung der Thatsachen ist für die mit ihnen Vertrauten weit lehrreicher als eine bloss chronologische Perspective, und derjenige, welcher nach Untersuchung der griechischen und Sanskrit-Grammatiken nur Verwunderung fühlt in Betreff des Zeitraums, der verflossen sein musste, bevor die zwei ehemals vereinigten Sprachstämme so auseinander gehen konnten, hat eine viel richtigere und werthvollere Ansicht über den langwierigen Process, der zu derartigen Resultaten führte, als derjenige, welcher versichern wollte, dass ein Jahrtausend das Minimum an Zeit wäre, um solche Wechsel zu erklären.

Man muss nur wissen, was wichtiger ist als alle Daten, dass, wenn wir nach Denkmälern der frühesten Geschichte unserer

Familie suchen, wir uns bloss umzublicken haben. Si monumentum quaeris, circumspice. Unsere Sprache, die augenblicklich in jeder Stadt und in jedem Dorfe dieser Inseln gesprochenen Dialekte, die celtischen Mundarten von Wales, Irland und Schottland mit eingeschlossen; ferner die Sprachen von Deutschland, Schweden, Dänemark, Italien, Frankreich, Spanien, von Russland und den russischen Ausläufern, von Persien und Indien: sie sind die ältesten Denkmäler, sie bilden die alten Dämme, durch die wir unsere Minen graben müssen, wenn wir unter ihrer Oberfläche die Paläste entdecken wollen, welche unseren Vorfahren zur Wohnstätte dienten, und welche ihre Tempel waren, in denen sie Gebet und Gottesdienst hielten. Zwar sind die Sprachen fortwährenden Veränderungen unterworfen; aber so weit unsere Kenntniss der Geschichte reicht, hat sich niemals eine neue Sprache gebildet. Was kann das bedeuten? Nichts mehr oder weniger, als dass wir in unseren Reden dasselbe Material, wie gebrochen, zermalmt und wieder zusammengesetzt es auch sein mag, benutzen, welches vom ersten Sprecher, d. h. dem ersten Ahnherrn unserer Familie, gehandhabt worden. Nennen wir diesen Ahnherrn Adam, so spricht die Welt noch immer die Sprache dieses Adam. Nennen wir diese Ahnherren Sem, Ham und Japhet, so sprechen die verschiedenen Familien des Menschengeschlechtes noch immer die Sprachen des Sem, Ham und Japhet. Oder wir sagen, mit Benutzung der Terminologie der Sprachwissenschaft, dass alle arischen Nationen noch augenblicklich die Sprache der Gründer und Väter der arischen Familie in demselben Sinne reden, wie Dante die Sprache des Virgil oder Guizot die Sprache des Cicero redet; dass ferner alle semitischen Nationen nur in Abarten der ursprünglichen Sprache ihrer ersten Ahnen sich ausdrücken, und dass die Sprachen der turanischen oder allophylischen Stämme eben so viele von entfernten Mittelpunkten entspringenden Flüsse und Ströme sind, die sich so rasch verändern, dass sie beinahe ihre eigene Identität verlieren, die aber in ihren ersten Anfängen so alt als irgend ein arischer oder semitischer Sprachstamm sind. Sogar die Worte, welche wir hier benutzen, sind vor der Zeit unserer Geschichte entstanden. Wir hören von der Entstehung

neuer Handwerkzeuge und Waffen; aber wir hören nie etwas von der Erfindung neuer Sprachen oder neuer Wörter. Neue Wörter *sind alte Wörter, alt in ihren materiellen Elementen, obgleich sie ihrer Form nach neu sein und stets erneut werden können.* Wenn wir irgend ein Wort analysiren, so werden wir seine letzten wurzelhaften Elemente, d. h. diejenigen, welche jeder weitern Analyse widerstehen, als vorhistorisch, ursprünglich und älter als alles im Naturreich und Gedankenreich aufbewahrte Menschenwerk erkennen. In diesen sorgfältig analysirten Wörtern lässt sich die Geschichte des menschlichen Geistes, der allmähliche Fortschritt von einfachen zu gemischten Gedankenformen, von materiellen zu abstracten Begriffen, von klaren zu dunkeln Metaphern unverkennbar lesen. Wir wollen dies durch ein Beispiel erläutern. Wenn wir zu wissen wünschen, was denen im Sinne lag, welche als Wort für Strafe (punishment) das Lateinische poena, oder punio, strafen (to punish) bildeten, so zeigt uns die Sanskritwurzel pû, die reinigen, klären bedeutet, dass das lateinische Derivativum ursprünglich nicht blosses Schlagen oder Martern, sondern Klären, Verbessern, von dem Flecken der Sünde Befreien bedeuten sollte. Im Sanskrit wird mancher Gott angerufen, die Sünden der Menschen wegzusäubern (punîhi), und obgleich das Hauptwort pâvana niemals den Sinn von Strafe erhielt — denn hierfür benutzte das Sanskrit das passendere Wort da*n*d*a*, Stock — so wurde es doch später in der Bedeutung von Reinigung oder Busse benutzt. Hiernach ist es klar, dass der Gedankengang, welcher von der Reinigung zur Busse, oder von der Reinigung zur Strafe führt, uns in der Auffassung und Benennung von poena ein sittliches und zwar religiöses Gefühl offenbart, und es beweist uns, dass man in der Kindheit der Criminaljustiz die Strafen nicht allein als eine Wiedervergeltung oder Rache, sondern als eine Berichtigung, eine Entfernung der Schuld betrachtete. Wir bemerken das Vorhandensein dieser frühen Gedanken ebensowenig, wenn wir von körperlicher Züchtigung oder Castigation reden; und doch war Castigation ursprünglich chastening, von der Wurzel castus, rein, und incestum war Unreinheit oder Sünde, welches die Priester nach römischem Gesetz durch ein supplicium, eine

demüthige Bitte (supplication) oder Niederknien vor den Göttern wieder gut zu machen oder zu bestrafen hatten. Die Macht zu bestrafen, die ursprünglich dem Vater, der die patria potestas ausübte, gehörte, wurde nach und nach auf den König übertragen, und wenn wir den ursprünglichen Begriff des Königthums unter den arischen Nationen aufzufinden wünschen, so müssen wir wiederum einige ihrer Benennungen für König etymologisch analysiren. Die Namen berichten uns nichts von göttlicher Prärogative, oder von dem Besitz ausserordentlicher Stärke, Herzhaftigkeit, oder Weisheit. *G*anaka, eines der Wörter im Sanskrit für König, bedeutete ursprünglich Erzeuger, Vater, dann König, und zeigt so den natürlichen Uebergang vom Vater zum König, von der patria zu der regia potestas. Die Bemerkung eines der tiefsinnigsten Etymologen, Jakob Grimm's, dass das altnordische Wort für König, Konungr oder Kôngr nicht, wie man gewöhnlich annahm, von dem altnordischen kyn, Race, noch das angelsächsische Cyning, von Cyn (kin), Verwandtschaft, Familie abgeleitet werden könne, war von grosser Wichtigkeit. König ist ein altes, den drei Zweigen der teutonischen Familie gemeinsam angehöriges Wort; es ist keineswegs in Schweden, England und Deutschland neu geprägt, es ist auch nicht einmal rein deutschen Ursprungs. Es bezeichnete nicht ursprünglich einen Mann von Familie, einen Mann von edler Geburt, sondern es ist, wie wir schon gesagt haben, in Wahrheit der Form und Bedeutung nach dasselbe Wort, wie das sanskritische *g*anaka, das vor der Trennung des Sanskrit vom Deutschen gebildet wurde und zuerst Vater und zweitens König bedeutete.

Und hier gewahren wir den so häufig übersehenen Unterschied zwischen Etymologie und Definition. Die Etymologie eines Wortes kann uns nimmer seine Definition geben; sie kann uns nur mit dem historischen Beweis versehen, dass die prädicative Bedeutung eines Wortes zur Zeit seiner Bildung nur eines der vielen charakteristischen Merkmale des Objects, auf das es sich bezog, darstellte. Wir sind nicht berechtigt zu sagen, dass die römische Auffassung der Strafe, weil punire ursprünglich reinigen bedeutet, ausschliesslich die der Reinigung war. Alles, was

wir behaupten können, beschränkt sich darauf, dass eine Anschauung der Strafe, welche den frühesten Bildnern der italienischen Sprache auffiel, die der Sühne gewesen. Indessen wurden andere Ansichten über die Strafe keineswegs übersehen, sondern fanden in synonymen Wörtern vielfachen Ausdruck. So zeigt der Uebergang in der Bedeutung von Vater zu König, dass, ebenso wie in jeder Familie der älteste lebende Verwandte der Höchste war, so auch, als die Familien zu Geschlechtern, Stämmen und Völkerschaften sich erweitert hatten, einem der Väter oder Aelteren ein ähnliches Uebergewicht in diesen grösseren Gemeinden zugestanden wurde. Er zeigt uns eine in dem »Ancient Law« des Herrn Maine so trefflich markirte Phase in dem Ursprung des patriarchalischen Königthums; er beweist aber nicht, dass die königliche Herrschaft unter den arischen Nationen immer eine patriarchalische gewesen, auch nicht, dass es keine andere Stufe zur Souveränität gegeben habe. Solche Wörter wie rex, von regere, steuern, dux, von ducere, führen, oder imperator, Feldherr, berichten uns, wie alte Dynastien auch auf anderen Wegen gegründet wurden.

Durch dieses Verfahren der Vergleichung und Analysirung von Wörtern, vornehmlich von solchen, die vielen oder allen arischen Nationen gemeinsam sind, vermochte man einige Gedanken, welche die Herzen und Gemüther unserer entferntesten Vorfahren bewegten, wiederzugewinnen, d. h. die Gedanken eines Menschengeschlechts, von dem wir nicht einmal wissen, wo und wann es lebte, dessen Geistesarbeit wir trotzdem nicht nur das kostbare Erz, sondern vieles von dem baren Gelde, das noch jetzt das intellectuelle Courant der arischen Welt darstellt, verdanken. Unsere Wörterbücher sind nur neue Ausgaben ihres Wörterbuches; unsere Grammatiken nur Auszüge aus ihrer Grammatik. Wenn wir sind, was wir sind, nicht nur dem Fleische und Blute, sondern auch dem Denken und der Sprache nach, dann befinden sich unsere wahren Verwandten unter den Völkern Griechenlands und Italiens, Indiens und Persiens, dann liegen unsere wahren Vorfahren in jener centralen arischen Heimath begraben, aus welcher lange vor dem funfzehnten Jahrhundert vor Chr. Geb. diejenigen auswanderten,

welche nach Indien die Sprache der Vedas, und nach den Ufern des ägeischen Meeres die Sprache der homerischen Gesänge brachten.

Hierbei bleibt aber die Sprachwissenschaft nicht stehen. Denn damit nicht zufrieden, die Identität des grammatischen Baues des Persischen, Griechischen, Lateinischen, der teutonischen, slavonischen und celtischen Dialekte nachgewiesen und dergestalt die ursprüngliche Bedeutung ihrer Wörter ans Licht gebracht zu haben, machte sie sich daran, eine andere gleich wichtige Thatsache festzustellen, und ein neues, sogar noch interessanteres Feld der Forschung zu eröffnen. Sie zeigte, dass die weiten Umrisse der alten Religionen jener Familie ebenfalls dieselben seien, dass alle ursprünglich dieselben Götter anbeteten, und dass ihre früheste Gemeinschaft sich noch nicht gelöst hatte, bevor so inhaltschwere Begriffe wie Gott, böser Geist, Himmel, heilig, verehren, glauben einen Ausdruck gefunden hatten. Die Vergleichung der verschiedenen Formen der arischen Religion und Mythologie in Indien, Persien, Griechenland, Italien und Deutschland folgte unmittelbar auf das Erwachen der vergleichenden Sprachforschung, und ihre Resultate werden unzweifelhaft die gemeiniglich über den Ursprung der Religionen der Menschheit gehegten Ansichten bedeutend modificiren.

Aber dies war noch nicht alles. Man bemerkte bald, dass eine jede dieser Nationen dazu neigte, den ursprünglichen Begriff der göttlichen Mächte zu verändern, die vielen diesen Mächten gegebenen Namen misszuverstehen, und die an sie gerichteten Loblieder falsch auszulegen. In dieser Weise wurden einige Namen der Götter in halb göttliche, halb menschliche Heroen verwandelt, und endlich wurden die Mythen, welche wahr und verständlich waren, so lange man sie von der Sonne, der Dämmerung, oder den Stürmen erzählte, in Legenden und Fabeln verwandelt, welche zu wunderbar erschienen, um sie von gewöhnlichen Sterblichen, aber zu profan, um sie länger von solchen Göttern, welche von den Zeitgenossen des Thales oder des Herakleitos verehrt wurden, glauben zu können. Diesen Vorgang kann man in Indien, Griechenland und Deutschland beobachten. Dieselbe Geschichte, oder beinahe dieselbe, wird von Göttern, Heroen und

Menschen erzählt. Der heroische Mythus wird zu einer heroischen Legende, und die heroische Legende sinkt zu einer Ammengeschichte herab. Unsere Ammengeschichten sind mit Recht das Patois der alten heiligen Mythologie der alten arischen Familie genannt worden, und ebenso wie sich Aehnlichkeiten zwischen Hindustani und Französisch vorfinden (solche Aehnlichkeiten, wie wir sie zwischen entfernten Vettern anzutreffen erwarten), so können wir wohl begreifen, weshalb viele nordische Erzählungen oder die Grimm'schen Märchen denselben Inhalt haben konnten wie die orientalischen Feengeschichten oder die griechischen Fabeln. Auch hier ist der Grundriss zu einer neuen Wissenschaft entworfen worden; und in den Hütten Schottlands, in den Spinnstuben Deutschlands, in den Bazars von Herat und in den Klöstern Ceylon's sind zerbrochene Ueberreste des alten Sagenschatzes der arischen Famile aufgelesen worden.

Wir haben somit unsere Uebersicht über die verschiedenen von den Freunden der Sprachwissenschaft begonnenen Untersuchungen der alten »Werke und Tage« der Menschheit beendigt, und wir haben endlich den Punkt erreicht, von dem aus wir das Sujet und das Wesen des Buches des Herrn Tylor »Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation« gebührend zu würdigen vermögen. Die Frage ist häufig aufgeworfen worden, ob, wenn alles, was in der Sprache neu erscheint, wirklich so alt ist; wenn eine fortlaufende Kette unsere Gedanken mit den ersten Stammlauten unserer arischen Vorväter vereint; wenn der Robin Hood unserer Ammenmährchen wirklich nur eine Verkleidung des nordischen Gottes Wodan oder Odin, und unser Harlequin ein abgeschwächter Vertreter des fränkischen Hellequin ist, ob dann nicht ein Gleiches auf viele unserer Sitten und Gebräuche anwendbar sei? Es ist freilich wahr, wir sind nicht mehr Schäfer und Jäger wie unsere früheren Vorfahren. Wir waschen uns und kämmen uns, wir kleiden uns und rasiren uns, während jenen sogar der Name für Seife und Rasirmesser, für Kämme und Hosen abging. Sie waren uncivilisirte Heiden — wir sind civilisirte Christen. Indessen schien es trotz aller dieser Verschiedenheiten eine interessante Frage zu

sein, ob sich nicht einige unserer modernen Gebräuche auf frühere Quellen zurückführen lassen, und ob man nicht von ihnen beweisen könne, dass sie nicht nur auf teutonischem Grund und Boden, sondern auch unter mehreren oder vielleicht unter allen Stämmen, welche zusammengenommen die arische Familie bilden, vorherrschend gewesen waren. Jakob Grimm schrieb eine höchst interessante Abhandlung über die verschiedenen Arten des Begräbnisses und gelangte zu dem Schlusse, dass beides, Verbrennen und Begraben der Todten, von den frühesten Zeiten an die anerkannten Bestattungsarten unter den arischen Nationen gewesen, dass die nomadischen Stämme aber ursprünglich das Verbrennen, die ackerbauenden dagegen das Begraben vorgezogen hätten. Ebenso bewies er, dass die Sitte des Verbrennens der Witwen sich keineswegs auf Indien beschränkte, sondern dass sie auch in frühen Zeiten unter den Thraciern, Geten und Scythen bestand, und dass die Selbstaufopferung der Brynhild am Scheiterhaufen des Sigurd ein keineswegs vereinzeltes Beispiel in der Mythologie der teutonischen Familie gewesen. In den Hochzeitsgebräuchen der Hindus, Griechen, Römer und Germanen haben sich gleichfalls seltsame Uebereinstimmungen nachweisen lassen, und Grimm hat mit mehr oder weniger glücklichem Erfolge nicht wenige Gesetze und Gebräuche der teutonischen Stämme auf entsprechende Gesetze nnd Gebräuche in Indien, Griechenland und Italien zurückgeführt.

Es ist bei derartigen Forschungen ohne Zweifel wünschenswerth, dass sie sich anfänglich in den von der Sprachwissenschaft bestimmten Grenzen halten, und nur die Sitten derjenigen Nationen mit einander vergleichen, deren Sprachen sich nachweisbar auf denselben Ursprung zurückführen lassen. Ein vergleichendes Studium der arischen, semitischen und turanischen Gebräuche würde befriedigendere Resultate ergeben, als eine unterschiedslose Vergleichung der Sitten des ganzen Menschengeschlechtes. In einem kürzlich von Herrn Mc Lennan »On Primitive Marriage« veröffentlichten Buche, in welchem nachgewiesen wird, dass der Weiberraub ursprünglich bei vielen Nationen stattfand, und dass die Form der Entführung in den Hochzeitsceremonien späterer

Zeiten als Symbol desselben zurückblieb, macht sich der Mangel einer derartigen systematischen Behandlung recht fühlbar, und während wir aus allen Erdtheilen Belege zur Unterstützung seiner Theorie vorfinden, vermissen wir eine gebührende Würdigung dessen, was näher liegt, z. B. des altnordischen Wortes quânfang, »Weiber-Fang« und des deutschen brût-loufti, »Braut-Lauf«, die beide in dem Sinne von Heirath vorkommen.

Als ein Correctiv für speciellere Forschungen ist jedoch ein umfangreicheres Studium der Gebräuche gleichfalls nothwendig. Wenn wir dieselbe Sitte in Indien und Griechenland antreffen, so neigen wir uns der Vermuthung zu, dass sie einer und derselben Quelle entsprungen sei, und schreiben ihre Entstehung einer Periode zu, die der arischen Trennung voranging. Wenn wir indessen ganz dieselbe Sitte in Amerika oder Australien vorfinden, so erhalten wir zugleich eine Warnung vor zu raschen Schlüssen. In dieser Beziehung ist das Buch des Herrn Mc Lennan sehr nützlich. So lernen wir z. B., dass sich der Brautlauf, selbst als blosse symbolische Ceremonie, keineswegs auf die arischen Nationen beschränkte. Bei den wilden Stämmen der Halbinsel Malacca werden die Braut und der Bräutigam von einem alten Manne ihres Stammes einem Kreise zugeführt. Das Mädchen läuft zuerst herum, und der junge Mann folgt ihr aus einer geringen Entfernung nach; wenn er sie erreichen und festhalten kann, wird sie sein Weib; im andern Falle verliert er jedes Anrecht auf sie. Wie wir im vergleichenden Rechtsstudium die Aussenseite der conventionellen Gesetze von der tiefer liegenden und weiter gehenden Unterlage der Moralität zu unterscheiden lernen müssen, so sind wir beim vergleichenden Studium der Sitten genöthigt, das Conventionelle, Individuelle, Locale oder Nationale von dem Natürlichen, Allgemeinen, Universellen und einfach Menschlichen zu trennen. Wenn wir z. B. nur in Griechenland, Rom und Indien metrische und rhythmische Poesie vorfinden würden, so könnten wir sie als eine der arischen Familie eigenthümliche Erfindung betrachten; wenn wir sie aber auch bei der semitischen und turanischen Familie antreffen, so sehen wir auf einmal, dass Metrum und Rhythmus Formen sind, welche die menschliche Sprache von selbst annimmt,

und welche unter mehr oder weniger günstigen Umständen eine höhere oder geringere Vollkommenheit erreichen können. Als Zeichen der Verachtung die Zunge herauszustrecken, ist gewiss eine alte arische Sitte; denn das Verb lal findet sich im Sanskrit in derselben Bedeutung wie das englische lol. Indessen beschränkt sich diese Geberde nicht auf die arischen Nationen. Dem Neuseeländer mag die Sitte eigenthümlich sein, sich als Gruss die Nasen zu reiben; aber dieser Gebrauch kommt auch in China vor, und Linnaeus traf ihn in den Alpendistricten Lapplands an. Hier erkennen wir die vorzügliche Schwierigkeit in den von den ethnologischen zu unterscheidenden ethologischen Studien, wenn wir ihnen diesen Namen geben wollen, und wir begreifen, weshalb bei dem vergleichenden Studium der Sitten die Specialstudien immer durch allgemeinere Beobachtungen überwacht werden müssen.

In dem vorliegenden Bande, der, wie wir hoffen, nur der erste einer langen Reihe ist, hat Herr Tylor die schätzenswerthesten Beweisstücke für die Aehnlichkeit der Gebräuche nicht blos zwischen den mit einander linguistisch verwandten Stämmen, sondern ebenfalls zwischen den der Sprache nach von einander ganz verschiedenen Familien zusammengebracht. Er ist ein höchst ausdauernder und genauer Sammler von Thatsachen gewesen; und wenn wir bedenken, wie wenige Vorläufer er auf diesem Gebiete der Forschung gehabt, so verdient er für seinen Sammelfleiss und sein bei der Anordnung des Stoffes bewiesenes, offenbar gutes Urtheil grosse Anerkennung. Er behauptet, dem Herrn Dr. Gustav Klemm aus Dresden und Herrn Dr. Bastian, deren Werke über die Geschichte der Civilisation häufig citirt sind, zu Dank verpflichtet zu sein. Herr Tylor indessen hat das, was diesen Werken fehlt, ergänzt, indem er den Thatsachen Leben und Inhalt verlieh und sie in eine lehrreiche Form brachte, wodurch sie die erdrückende Schwere verloren. Auch einige Abhandlungen von Professor Lazarus sind einer »Zeitschrift für Völkerpsychologie« entnommen; aber sie sind eher die Werke eines Philosophen als eines Sammlers von Thatsachen. Sie sind mit tiefen, metaphysischen Speculationen angefüllt, und wir begreifen voll-

kommen die Bemerkungen des Herrn Tylor, wenn er bei der Anführung eines besonders durchsichtigen und beredten Abschnittes über die Beziehung der Sprache zum Gedanken bemerkt: »Wie transcendent er auch ist, so ist doch der Ausdruck so klar, dass wir beinahe glauben, ihn verstehen zu können«.

Herr Tylor ist von vorgefassten Schlüssen ganz frei, ja, er ist dafür getadelt worden, dass er seine Forschungen nicht mehr zu einem Abschlusse zu bringen und aus den von ihm so wohlgruppirten Angaben allgemeine Schlüsse zu ziehen versucht hat. Wir bezweifeln nicht, dass sein Buch mit grösserem Interesse gelesen worden wäre, wenn es zur Unterstützung einer populären oder unpopulären Theorie geschrieben, oder wenn gewisse Folgerungen, zu denen seine Forschungen zu führen scheinen, als unumstössliche Thatsachen dargelegt worden wären. Was aber seinem Buche so an vorübergehendem Interesse abgeht, wird seinen bleibenden Werth erhöhen.

»Der Ethnologe«, sagt Herr Tylor (p. 273), »muss sich durch die Beobachtung vieler Fälle eine allgemeine Vorstellung von dem, was der Mensch thut, und was er nicht thut, verschafft haben, ehe er von irgend einem eigenthümlichen Gebrauche, den er an zwei entlegenen Orten findet, sagen kann, es sei wahrscheinlich, dass ein ähnlicher Zustand der Dinge ihn mehr als einmal veranlasst haben könne, oder es sei unwahrscheinlich, ja sogar bis zur Grenze der Unmöglichkeit unwahrscheinlich, dass etwas Derartiges an zwei, drei oder zwanzig Stellen, wo es sich vorfindet, ganz unabhängig von einander entstanden sei. Im ersteren Falle ist der Gebrauch für ihn von geringem oder gar keinem Werthe als Zeugniss für die frühe Geschichte der Menschheit; im andern Falle aber verstärkt er mit mehr oder weniger Macht die Annahme, dass die Völker, welche ihn besitzen, mit einander blutsverwandt, oder mit einander in Berührung gekommen seien, oder auf indirectem Wege sich gegenseitig beeinflusst haben, oder dass auf beide von einer gemeinsamen Quelle aus eingewirkt worden sei, oder dass irgend eine Vereinigung dieser Annahmen stattgefunden; mit einem Worte, dass zwischen ihnen eine historische Verbindung stattgefunden habe«.

So schliesst Herr Tylor sehr richtig, dass ein in vielen Theilen der Welt sich vorfindender Glaube an Unsterblichkeit nicht beweise, dass eine historische Berührung zwischen den Nationen, welche ihn besitzen, stattgefunden habe. Die alten Hindus glaubten an Unsterblichkeit und zwar an persönliche Unsterblichkeit, und wir sehen sie im Veda zu ihren Göttern beten, dass sie ihre Väter und Mütter in der strahlenden, zukünftigen Welt wieder [illegible]gen. Wir können uns kaum ein solches Gebet auf den Lippen eines Griechen oder Römers denken, obschon es uns in den heiligen Hainen des alten Germanien nicht überraschen würde. Was für ein ungemein interessantes Werk könnte nicht über diesen [illegible]en Gegenstand, über die verschiedenen Gestaltungen, welche der Glaube an Unsterblichkeit unter den verschiedenen Menschenracen angenommen habe, geschrieben werden! Wir wollen hier nur einige seiner niedrigsten Formen erwähnen.

Der Grönländer glaubt, dass, wenn ein Mensch stirbt, seine Seele nach Torngarsuk wandere, nach dem Lande, wo beständiger Sommer herrscht, wo lauter Sonnenschein und keine Nacht ist, wo gutes Wasser und Vögel, Fische, Robben und zahllose Renthiere, welche ohne Mühe sich fangen lassen, oder in einem gewaltigen Kessel lebendig kochend sich befinden, vorhanden sind. Aber die Reise nach diesem Lande ist schwierig; die Seelen müssen fünf Tage hindurch, oder noch länger einen Abgrund hinuntergleiten, der mit dem Blute derjenigen, welche ihn vorher passirt haben, gefärbt ist. Und wenn die Reise im Winter oder Unwetter gemacht werden muss, so ist es für die armen Seelen gar traurig; denn eine Seele kann zu Schaden kommen, oder den andern Tod erdulden, wobei sie, wie sie es nennen, ganz und gar zu Grunde geht und nichts übrig bleibt. Die Brücke Es-Sirat, welche sich feiner als ein Haar und schärfer als die Schneide eines Schwertes mitten über die moslemische Hölle ausstreckt, enthält eine ähnliche Vorstellung; und auch die Juden erdachten sich, sobald sie an Unsterblichkeit zu glauben begannen, eine Brücke über die Hölle, welche wenigstens alle Ungläubigen überschreiten mussten. Herr Tylor weist diese Vorstellung von einer Brücke in Java und in Nord- und Südamerika

nach und zeigt, wie die Brücke in Polynesien durch Kanoes, in denen die Seelen den grossen Schlund zu überschreiten hatten, ersetzt wird.

Die Eingeborenen der Südspitze von Südamerika glauben an zwei grosse Mächte, — eine gute und eine böse Macht, — und an eine Menge anderer Gottheiten. Sie werden für die Schöpfer und Vorfahren der verschiedenen Familien gehalten, und deshalb begibt sich, wenn ein Indianer gestorben, seine Seele zu der Gottheit, welche seiner Familie vorsteht, um mit dieser ferner zu leben. Jede dieser Gottheiten hat in geräumigen unterirdischen Höhlen ihre besondern Behausungen, und hierin wandern die Abgeschiedenen, um die Glückseligkeit einer ewigen Trunkenheit zu geniessen.

Die Herren Lewis und Clarke geben über den von den Mandans, einem andern amerikanischen Stamme, gehegten Glauben an einen künftigen Zustand folgenden Bericht:

»Ihr Glaube an einen künftigen Zustand steht mit dieser Ueberlieferung ihres Ursprunges in Verbindung. Das ganze Volk wohnte in einem grossen Dorfe unter der Erde nahe einem unterirdischen See. Ein Weinstock breitete seine Wurzeln nach unten bis auf ihre Wohnung aus und gewährte ihnen eine Aussicht auf das Licht. Einige der Beherztesten klommen den Weinstock hinauf und waren über den Anblick der Erde, welche sie mit Büffeln bedeckt und mit jeglicher Fruchtart reich gesegnet fanden, entzückt. Mit den gesammelten Trauben kehrten sie zurück, und ihren Landsleuten sagte ihr Geschmack so zu, dass sich das ganze Volk entschloss, seinen düstern Aufenthaltsort mit den Reizen der obern Region zu vertauschen. Männer, Weiber und Kinder stiegen vermittelst des Weinstocks hinauf; als aber ungefähr die Hälfte des Volkes die Oberfläche der Erde erreicht hatte, zerbrach ein corpulentes Frauenzimmer, wie sie am Weinstock hinaufkletterte, ihn durch ihr Gewicht und verdeckte so sich und dem übrigen Theil des Volkes das Sonnenlicht. Diejenigen, welche auf der Erde zurückblieben, gründeten ein Dorf unterhalb der Stelle, wo wir die Weindörfer sahen, und wenn die Mandans sterben, so erwarten sie nach den ursprünglichen

Sitzen ihrer Vorväter zurückzukehren; die Guten erreichen das alte Dorf vermittelst des Sees, während die Bösen durch ihre Sündenlast am Ueberschreiten desselben verhindert werden«.

Herr Tylor vergleicht die Fabel von dem Weinstocke und der fetten Frau recht passend mit der von Hans und dem Bohnenstengel; auch führt er andere aus malayischen und polynesischen Gebieten stammende Geschichten an, welchen dieselbe Idee zu Grunde liegt. Unter den verschiedenen Arten, auf welchen man von der Erde zum Himmel hinaufsteigen zu können glaubte, erwähnt Herr Tylor starkes Stechgras, ein Seil oder einen Riemen, ein Spinnengewebe, eine eiserne oder goldene Leiter, eine Rauchsäule oder den Regenbogen. In den mongolischen Erzählungen von Gesser Chan lässt sich der Held an einer Kette vom Himmel herab und steigt auf derselben wieder hinauf.

Die Polynesier stellen sich vor, dass der Himmel am Horizonte herabsteige und die Erde einschliesse. Deshalb nennen sie die Ausländer papalangi oder »Himmelsberster«, als ob sie von einer andern äussern Welt eingebrochen wären. Nach ihrer Vorstellung leben wir auf dem Erdgeschosse eines grossen Hauses, dessen Stockwerke sich eins über dem andern erheben und dessen Keller sich unterhalb befinden. In der Decke sind Löcher, um den Regen durchzulassen, und ebenso wie die Menschen die über ihnen Wohnenden besuchen sollen, so glauben sie auch, dass die unterhalb des Erdgeschosses befindlichen zuweilen auf die Oberfläche kommen und ihrerseits von den Menschen besucht werden.

Catlin's Schilderung von dem Glauben der Choctaws an einen künftigen Zustand ist ebenso seltsam. Sie glauben, dass der Geist nach dem Tode lebe und eine grosse Strecke nach Westen zu reisen habe, dass er einen furchtbaren, tiefen und reissenden Strom, über dem, von Hügel zu Hügel, ein langer, schlüpfriger und abgeschälter Tannenklotz liege, zu überschreiten habe. Die Todten müssen ihn überschreiten, bevor sie die köstlichen Jagdgründe erreichen können. Die Guten gehen sicher darüber, obwohl sechs Leute vom andern Ufer aus Steine nach ihnen werfen; die Bösen aber, welche den Steinen ausweichen

wollen, gleiten vom Holzklotze und fallen tausende von Fuss in das über die Felsen brausende Wasser hinab.

Die Neuholländer glauben nach Herrn Oldfield's Bericht, dass alle Menschen, die gut gewesen und gebührend beerdigt worden sind, nach dem Tode in den Himmel kommen. Der Himmel, welcher die Wohnung der beiden guten Gottheiten ist, wird als ein köstlicher Ort, wo sich Wild und Nahrung in Menge befinden, wo es weder übermässige Hitze noch Kälte, weder Regen noch Dürre, weder böse Geister, weder Krankheit noch Tod gibt, dargestellt: dagegen finden sie dort ewige Lust und Singen und Tanzen in Hülle und Fülle. Sie glauben auch an einen bösen Geist, der in den niedrigsten Regionen wohnt, und sie stellen ihn, so seltsam es auch klingen mag, mit Hörnern und einem Schwanze dar, obwohl man eigentlich denken sollte, dass die Eingebornen vor der Einführung des Viehes in Neuholland von der Existenz der gehörnten Thiere nichts haben wissen können.

Mit Bezug nun auf alle diese Formen des Glaubens an ein zukünftiges Leben möchte Herr Tylor behaupten, dass sie unter verschiedenen Stämmen unabhängig von einander entstanden seien, und dass sie keinen Beweis zu Gunsten einer historischen Beziehung zwischen demselben abgeben. Sehen wir nun jetzt einen andern Fall näher an. Wenn wir in Afrika dieselben Thierfabeln, die wir aus Reineke Fuchs kennen, antreffen, dann ist die Uebereinstimmung eine derartige, dass sie nach Herrn Tylor nicht natürlichen Ursachen zugeschrieben werden kann.

»Dr. Dasent«, schreibt er, »hat in seiner Einleitung zu den nordischen Geschichten gezeigt, dass die in West- und Südafrika sich findenden Volkssagen derselben Quelle entstammen, wie die in fernen europäischen Regionen cursirenden Mythen. Noch später hat Dr. Bleek eine Sammlung hottentottischer Fabeln unter dem Titel: »Reynard the Fox in South Africa« herausgegeben, und es ist aus dieser ersichtlich, dass sich auch andere seit langer Zeit in entlegenen Ländern wohlbekannte mythische Episoden unter diesen wilden Völkern als Familiengeschichten eingebürgert haben. Zufälligerweise sind wir durch andere Quellen genügend

unterrichtet, um das Vorhandensein von Geschichten über Reineke Fuchs in Afrika auf europäischen, speciell holländischen Einfluss zurückführen zu können. Indessen würden selbst ohne diese Kenntniss die Geschichten ihrerseits eine nähere oder entferntere historische Beziehung zwischen Europa und dem Cap der guten Hoffnung beweisen.

Wenn Nationen, welche, so weit wir aus der Geschichte wissen, keinen Verkehr mit einander gehabt haben, in ihren Gebräuchen und Ueberlieferungen übereinstimmen, so zeichnet Herr Tylor einfach die Thatsache auf, ohne weitere Schlüsse daraus zu ziehen. Einmal hat er allerdings, auf die Stärke einer gewissen Aehnlichkeit der Legenden bauend, eine historische Beziehung zwischen der Mythologie von Amerika und der von Asien und dem übrigen Theile der Welt herzustellen versucht; wir bezweifeln indessen, dass seine Beweisführung, so einleuchtend sie auch sein mag, im Stande ist, einen so kühnen Bogen zu tragen. In den Volkssagen von Centralamerika befindet sich eine Geschichte von zwei Brüdern, welche, ehe sie ihre gefährliche Reise nach dem Lande Xibalba, wo ihr Vater umgekommen war, beginnen, inmitten des Hauses ihrer Grossmutter je ein Rohr pflanzen, damit sie je nach dem blühenden oder welkenden Aussehen desselben sehen könne, ob sie am Leben oder todt seien. Genau dieselbe Vorstellung findet sich in den Grimm'schen Märchen. Als die beiden Goldkinder die Welt sehen und ihren Vater verlassen wollen, und derselbe betrübt ist und sie fragt, auf welche Weise er von ihnen Nachrichten erhalten könne, sagen sie ihm: »Wir lassen dir die beiden Goldlilien; an ihnen kannst du sehen, wie es uns geht. Wenn sie frisch sind, befinden wir uns wohl; wenn sie welken, sind wir krank, und wenn sie abfallen, sind wir todt«. Grimm weist dieselbe Idee in indischen Erzählungen nach. Nun ist diese Idee an sich seltsam genug, und ihr Vorkommen in Indien, Deutschland und Centralamerika ist noch seltsamer. Wenn sie sich nur in indischen und deutschen Erzählungen fände, so könnten wir sie als altes arisches Eigenthum betrachten; da wir sie aber wieder in Centralamerika antreffen, so bleibt nichts anderes übrig, als entweder zuzugeben, dass ein

späterer Verkehr zwischen europäischen Ansiedlern und eingebornen amerikanischen Geschichtserzählern bestand — eine wenn auch schwer zu beweisende, doch nicht unmögliche Annahme, — oder nachzuforschen, ob dieser Sympathie, welche zwischen dem Blumen- und dem Menschenleben stattfinden soll, nicht ein erklärliches und rein menschliches Element zu Grunde liege. Herr Tylor hat in seinem Kapitel über Bilder und Namen ähnliche Fälle zusammengebracht. So pflanzen die Priester, wenn eine Kriegsschaar der Maoris aufbrechen will, als sinnbildliches Zeichen für die Krieger, Stöcke in den Boden, und wessen Stock niedergeweht wird, der fällt in der Schlacht. Wenn kleine Kinder in British Guiana mit einander verlobt werden, so pflanzen die betreffenden Parteien als Zeugen für den Contract Bäume; und wenn einer von beiden Bäumen verdorren sollte, so stirbt das Kind, dem er angehört, sicherlich. Ja, selbst noch in unsrem erleuchteten Zeitalter ist dieses Gefühl noch nicht ganz ausgestorben. Wir würden es vielleicht nur für ein unglückliches Zeichen halten, wenn der von einem abwesenden Kinde gepflanzte Baum plötzlich verdorrte, oder wenn das Bildniss eines in der Ferne befindlichen Freundes von der Wand fiele, oder wenn ein Trauring vom Finger herabrollen sollte; aber gerade die Thatsache, dass wir solche Dinge für unglücklich halten, beweist, dass in dem Gefühl, das zur Geschichte der Goldkinder und der nach Xibalba gehenden Brüder die Veranlassung gab, etwas Menschliches liegen müsse, und dass wir aus diesem Grunde nicht genöthigt sind, einen historisch nachweisbaren Verkehr zwischen den Ureinwohnern von Guatemala und den Ariern von Indien und Deutschland zuzugeben.

So ist es ebenfalls eine sonderbare Uebereinstimmung, dass die Mexikaner eine Mondfinsterniss so darstellen, als ob der Mond von einem Drachen verschlungen würde, und dass die Hindus ganz dasselbe thun; ja dass beide Nationen noch dann dieser Ausdrucksweise sich bedienten, nachdem sie schon lange den wahren Grund einer Finsterniss erkannt hatten. Aber die ursprüngliche Vorstellung ist auch hier natürlich und verständlich, und dass sie sich in Indien und Mexico vorfindet, braucht nicht

auf einem thatsächlichen Verkehre zu beruhen. Wir wissen, dass Humboldt einen derartigen Verkehr vermuthete; und wir sind weit davon entfernt, ihn für unmöglich zu halten. Aber das Factum in Amerika erfordert doch eine sorgfältigere Prüfung, als ihr bisher zu Theil geworden, und wir müssen Herrn Tylor daran erinnern, dass selbst die Handschrift des »Popol Vuh«, auf die er sich für die alten amerikanischen Traditionen beruft, sich nicht weiter, als bis zum Ende des siebzehnten Jahrhunderts verfolgen lässt, und dass, selbst wenn sie gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts abgefasst worden, sie vor europäischen Einflüssen nicht ganz sicher gewesen wäre.

Dass in sehr frühen Tagen eine Wanderung vom nordöstlichen Asien nach dem nordwestlichen Amerika stattgefunden habe, ist bis jetzt nur ein Postulat. Hier und da zerstreute Andeutungen in den Sprachen und Ueberlieferungen, wie in der Fauna und Flora der beiden einander gegenüber liegenden Erdtheile, scheinen die Annahme einer ursprünglichen über die Behringerstrasse sich erstreckenden Inselbrücke zuzulassen. Die Zeugnisse sind jedoch nie sorgsam gesichtet und gehörig zusammengestellt worden; und so lange dies nicht geschehen, muss man sich jedes Urtheils enthalten. Als einen scheinbar kleinen, aber keineswegs unbedeutenden Beitrag zu der Lösung dieses wichtigen Problems wollen wir nur eine der Beobachtungen des Herrn Tylor erwähnen. Joannes de Plano Carpini erwähnt in seiner aus dem Jahre 1246 stammenden Beschreibung der Sitten und Gebräuche der Tartaren, dass einer ihrer abergläubischen Ueberlieferungen der Zweifel zu Grunde liegt, ob man mit einem Messer in ein Feuer stechen, oder das Feuer in irgend einer Weise mit dem Messer berühren, oder mit einem Messer Fleisch aus einem Kessel nehmen, oder mit einer Axt nach einem Feuer hauen dürfe; denn sie glauben, dass der Kopf des Feuers auf diese Weise abgeschnitten würde. Im fernen Nordosten von Asien kann man in dem merkwürdigen Verzeichniss der Ceremonialvergehen der Kamtschadalen es als Sünde erwähnt finden, eine brennende Kohle mit der Messerspitze aufzunehmen und so den Tabak anzuzünden, anstatt sie mit den blossen Händen anzu-

fassen. Wie kann man hiervon die folgende Angabe trennen, welche einer Liste der unter den Siouxindianern in Nordamerika sich findenden abergläubischen Gebräuche entnommen ist? »Sie dürfen nicht mit einem Pfrieme oder einer Nadel in ein hölzernes im Feuer befindliches Scheit stechen. Niemand darf mit einer Axt oder einem Messer in dasselbe hauen, oder eine Nadel in dasselbe stecken, auch dürfen sie nicht eine Kohle mit einem Messer oder einem andern scharfen Instrument aus dem Feuer nehmen«.

Dies sind ohne Zweifel seltsame Uebereinstimmungen; verlieren sie aber nicht sogleich durch die von Herrn Tylor selbst angeführte Thatsache, dass wir unter den alten pythagoräischen Grundsätzen auch den folgenden finden: *πῦρ μαχαίρᾳ μὴ σκαλεύειν*, »das Feuer nicht mit einem Schwerte zu stören«, viel von ihrer Beweiskraft?

Herr Tylor scheint beinahe an der Existenz irgend eines Gebrauches zu zweifeln, der sich nicht auch anderswo nachweisen lasse. »In der That«, sagt er auf Seite 175:

»Muss sich ein jeder, der einen besondern Ort für die Erfindungsstätte selbst der unbedeutendsten Kunst nur deshalb, weil er sie dort vorfindet, erklärt, bewusst sein, dass er seine eigene Unkenntniss, gleichsam als ob sie Kenntniss wäre, als Zeugniss benutzt. So fand ich ein sinnreiches kleines Bohrinstrument, welches andere Beobachter und auch ich den Südseeinsulanern in oder nahe der Samoagruppe als eigenthümlich zugeschrieben hatten, eines Tages in den Londoner Instrumentenläden vorräthig«.

Man kann im vergleichenden Studium der Sitten bei der Zulassung eines historischen, auf der Stärke ethologischer Uebereinstimmungen beruhenden Zusammenhanges nicht vorsichtig genug verfahren, so schlagend auch die Aehnlichkeit sein mag. Mögen diejenigen, welche Herrn Tylor deshalb tadeln wollen, weil er keine allgemeinern Dogmen über derartige Probleme aufgestellt hat, nur den einen in seinem Werke so trefflich beschriebenen Fall der Couvade erwägen. Wer könnte sich vorstellen, dass es irgend einen Volksstamm gäbe, der, so beschränkt

er auch in andern Beziehungen sein mag, in seiner Einfalt so weit geht, dass er verlangt, dass bei der Geburt eines Kindes der Vater zu Bett gehen soll, während die Mutter allen Hausstandspflichten Genüge leistet? Indessen gibt es wenige so weit verbreitete und durch historische Zeugnisse seit fast zwei Jahrtausenden besser beglaubigte Sitten, als die erwähnte. Den Chinesen, deren Gebräuche wahrlich seltsam genug sind, hat man wahrscheinlich ohne guten Grund auch diese Sitte zugeschrieben. Als Marco Polo im dreizehnten Jahrhundert durch China reiste, bemerkte er diese Sitte in der chinesischen Provinz West-Yünnan, und die Bemerkung der Witwe zum Sir Hudibras:

> For though Chineses go to bed,
> And lie-in in their ladies' stead

verdankt ihren Ursprung wahrscheinlich den Reisen des Marco Polo. Indessen gehörte das Volk, unter dem der venetianische Reisende diese Sitte bemerkte, nicht zu den eigentlichen Chinesen, sondern zu den ursprünglichen Stämmen des Landes. Unter diesen, gewöhnlich Miau-tze, oder Kinder des Bodens, genannten Stämmen besteht der im dreizehnten Jahrhundert von Marco Polo beobachtete Gebrauch bis auf den heutigen Tag. Sobald die Mutter stark genug ist, um ihr Lager zu verlassen, legt sich der Vater des neugebornen Kindes in das Bett und empfängt daselbst die Glückwünsche seiner Bekannten. Die Sitte ist aber älter als das dreizehnte Jahrhundert. Gegen Anfang der christlichen Zeitrechnung erwähnte einer der zuverlässigsten Geographen, Strabo[2], dass unter den Iberiern in Nordspanien die Frauen nach der Geburt eines Kindes ihre Gatten pflegen und sie zu Bett bringen, anstatt sich selbst hineinzulegen. Herr F. Michel fand in derselben Gegend unter den heutigen Basken, den Nachkommen der Iberier, noch vor wenigen Jahren denselben Gebrauch vor. »In Biscaya«, bemerkt er, »stehen die Frauen unmittelbar nach der Entbindung auf und erfüllen ihre Hausstandspflichten, während der Ehemann zu Bette geht, das Kindchen mit sich nimmt und sodann die Glückwünsche der Nachbarn empfängt«. Von den Basken in den Pyrenäen scheint sich diese absurde

Sitte nach Frankreich, wo sie den Namen faire la couvade erhielt, verbreitet zu haben.

»Man hat sie«, schreibt Herr Tylor, »in Navarra und auf der französischen Seite der Pyrenäen vorgefunden«. Legrand d'Aussy erzählt, dass in einem alten französischen Fabliau der König von Torelore au lit et en couche ist, als Aucassin ankommt, einen Stock bringt und ihm das Versprechen, den Gebrauch in seinem Reiche abzuschaffen, abnöthigt. Und diese Sitte besteht, wie der Verfasser fortfährt, »noch in einigen Bezirken von Béarn«. Dies ist aber noch nicht alles. Wir haben das werthvolle Zeugniss des Diodorus Siculus dafür, dass die Frau bei den Eingebornen von Corsica vernachlässigt, der Mann dagegen zu Bett gebracht und als Patient behandelt wurde. Und dieselbe beinahe unglaubliche Sitte herrschte, wenn wir der Aussage des Apollonius Rhodius [3] Glauben schenken dürfen, auch am schwarzen Meere bei dem Volke der Tibarener, wo der Vater nach der Geburt des Kindes mit verbundenem Kopfe stöhnend im Bette lag, während die Mutter ihm Nahrung gab und sein Bad bereitete.

So hat man eine Sitte, die nur für's Irrenhaus passte, in den entlegensten Theilen der Welt — im westlichen China, in der Nähe des schwarzen Meeres, in Corsica, in Spanien, und bei Stämmen, welche, so viel wir wissen, nie in einem historisch nachweisbaren Verkehr mit einander standen, und deren Sprachen wahrlich keine Spuren der Verwandtschaft zeigen, seit mehr als 1800 Jahren verfolgen können. Ist dies denn eine aus natürlichen Ursachen entstandene Sitte? Ist in ihr etwas Vernünftiges und Verständiges enthalten, auf das ein jedes Menschenherz Antwort geben kann? Herr Tylor glaubt, ein derartiges Element entdeckt zu haben. »Die Couvade leugnet«, sagt er, »unbedingt jene physische Trennung der Individuen, welche ein civilisirter Mensch wahrscheinlich für das erste Grundprincip erklären würde. Sie zeigt uns, dass eine Anzahl verschiedener von einander entfernter Stämme der festen Ansicht ist, dass die Beziehung zwischen Vater und Kind nicht, wie wir uns vorstellen, ein blosses Verhältniss der Verwandtschaft, Liebe und Pflicht sei, sondern dass ihre Körper durch ein physisches Band verbunden sind, so dass,

was dem Einen widerfährt, direct auch den andern beeinflusst«. Herr Tylor hält, was er »eine geistige Vermischung der objectiven und subjectiven Beziehungen« nennt, für den Ursprung dieser und anderer abergläubischen Ansichten, und obwohl es für uns schwierig ist, uns auf denselben winkligen Standpunkt zu stellen, so weist er doch die Wirkungen einer ähnlichen Vermengung in vielen Gebräuchen und Ceremonien früherer Zeiten nach.

Obwohl wir die Existenz dieser geistigen Vermengung nicht leugnen, vielmehr ihr bereitwillig einen gewissen Einfluss auf die späteren Modificationen der Couvade einräumen, so neigen wir doch, was den Ursprung dieses ausserordentlichen Gebrauches anbetrifft, einer andern Ansicht zu. So seltsam sich auch im Verlaufe der Zeit Sitten gestalten mögen, so haben sie doch gewöhnlich sehr einfache Anfänge. Wenn wir nun auch die Behandlung, die noch heut zu Tage unter uns einem Ehemanne bei der Entbindung seiner Frau nicht allein von Seiten der Schwiegermutter, Schwägerinnen und anderer weiblicher Verwandten, sondern auch von Ammen und jedem sich wichtig machenden Dienstmädchen zu Theil wird, nicht übertreiben wollen, so ist doch nicht zu leugnen, dass, während seine Frau Schmerzen leidet, er von aller Pein frei ist, und dass, wenn irgend ein Versehn, das man auf seine Rechnung bringen kann, vorkommt, er sicher davon hören wird. Wenn seine Stiefel knarren, wenn sein Hund bellt, wenn das Stroh nicht gehörig hingelegt ist, bekommt er nicht sein Theil ab? Würde er nicht am Besten thun, sogleich zu Bett zu gehen und nicht eher aufzustehen, als bis Alles vorbei ist? Wenn in unserm hoch civilisirten Zeitalter solcherlei geschieht, so können wir uns vielleicht eine Vorstellung davon machen, wie es bei den nomadischen Völkern gewesen sein muss. Hören wir aber lieber ein Zeugniss. Bei den Land-Dayaks in Borneo darf der Gatte vor der Geburt des Kindes keine Arbeit mit einem scharfen Instrumente verrichten, ausser wenn das Gehöft sie nothwendig erheischt; er darf keine Flinte abfeuern, keine Thiere schlagen, überhaupt keine gewaltsame Handlung verüben, damit das Kind nicht schlimmen Einflüssen ausgesetzt wird; und ist das Kind dann ge-

boren, so pflegt der Vater noch einige Tage hindurch im Hause eingesperrt und auf Reis und Salzdiät gesetzt zu werden, um nicht nur das Anschwellen seines eignen Magens, sondern auch dessen seines Kindes zu verhindern. In Kamtschatka darf der Gatte vor der Gekurt des Kindes z. B. keine Schlittendauben über seinem Knie biegen. In Grönland darf er während einiger Wochen vor der Entbindung seiner Frau nichts anderes, als was für den Nahrungserwerb unumgänglich erforderlich ist, verrichten, und auch dies nur, wie man meint, damit das Kind nicht sterbe. Bei den Arawaks in Surinam darf der Vater einige Zeit nach der Geburt seines Kindes keinen Baum fällen, kein Gewehr abfeuern und kein grosses Wild jagen; er kann sich nahe beim Hause aufhalten, mit einem Bogen oder Pfeil kleine Vögel schiessen und nach kleinen Fischen angeln: da aber die Zeit schwer auf seinen Schultern lastet, so bleibt ihm nichts Besseres zu thun übrig, als sich einfach in seine Hängematte zu legen.

Die ursprüngliche Absicht ist bei allen diesen Einrichtungen leicht erkennbar. Der Ehemann sollte sich vor und nach der Geburt des Kindes ruhig verhalten und seine Hausgevatterinnen sagten ihm, dass er, wenn er auf die Jagd ginge, oder betrunken nach Hause käme, dem Kinde schaden würde. Im Falle, dass das Kind stürbe, werde er nicht genug von seiner Sorglosigkeit und seinem Mangel an Rücksicht zu hören bekommen. Wenn dieser Ideengang sich einmal gebildet hat, folgt das Uebrige von selbst. Wenn ein furchtsamer und gutmüthiger Ehemann sich einmal durch den Glauben hatte schrecken lassen, dass er, weil er zu viel gegessen, oder aus dem Club betrunken nach Hause gekommen sei, den Tod seines Kindes herbeigeführt habe, so brauchen wir uns wohl nicht zu wundern, wenn er das nächste Mal darauf bedacht ist, sich ordentlich aufzuführen, und um seinem Kinde etwas Gutes zu thun, d. h. um seinen Dienern die Mühe, für ihn Essen zu bereiten, zu ersparen, sogar zu fasten anfängt? Anderen Ehemännern wird dann mit bedeutsamen Blicken vorgehalten, was für ein Mustergatte er gewesen sei, und dass seine Kinder nie stürben, und so wird sich bald der Glaube verbreiten, dass, wenn ein Kind stirbt, es der Mann durch die

eine oder die andere Nachlässigkeit getödtet habe. Das Fasten vor oder nach der Geburt des Kindes wird somit eine verdienstliche Handlung werden, und hierauf werden dann andere Kasteiungen folgen, welche der der weiblichen Bevölkerung natürliche Groll gegen den unglücklichen Gatten dann ad infinitum vervielfältigen und vermehren muss. Wir wollen nun sehen, ob sich in den eigenthümlichen Formen der Couvade noch derartige Beweggründe erkennen lassen. Du Tertre gibt folgenden Bericht von der caraibischen Couvade in Westindien:

»Wenn ein Kind geboren worden, so geht die Mutter sogleich an ihre Arbeit, der Vater aber beginnt zu klagen und legt sich auf seine Hängematte, er erhält hier dann Besuche, als ob er krank wäre, und muss sich einer Diätcur unterwerfen, welche den vollsäftigsten Franzosen von der Gicht heilen könnte. Wie sie es aushalten, so lange zu fasten und nicht daran sterben (fährt der Verfasser fort), ist mir ein Räthsel. Wenn die vierzig Tage vorüber sind, laden sie ihre Verwandten ein, welche nach ihrer Ankunft und bevor sie ihre Mahlzeit beginnen, die Haut des armen Schelms mit Agoutizähnen zerkratzen, ihm aus allen Theilen seines Körpers Blut abzapfen, so dass sie ihn, der ursprünglich nur in der Einbildung krank ist, häufig zu einem wirklichen Patienten machen. Das Bisherige war, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, nur der Fisch; doch jetzt kommt die Sauce, welche sie für ihn bereiten. Sie nehmen sechzig bis achtzig grosse Körner von Piment oder indianischem Pfeffer, so scharf wie sie ihn nur bekommen können, waschen sie gehörig im Wasser ab, und reiben dann die Wunden und Narben des unglückseligen Burschen mit diesem pfefferigen Aufguss ein: der arme Mann könnte, wie ich glaube, keine grössere Pein ausstehen, wenn er lebendig verbrannt würde; er darf aber kein Wort äussern, um nicht für einen Feigling und einen elenden Wicht zu gelten[4]. Nachdem diese Ceremonie ihr Ende erreicht hat, bringen sie ihn in sein Bett zurück, worin er noch einige Tage bleibt, während die übrigen ihn allein lassen und sich auf seine Kosten im Hause gütlich thun. Indessen ist dies noch nicht alles; während eines Zeitraums von sechs vollen Monaten isst er weder Vögel

noch Fische, da er des festen Glaubens ist, dass er hierdurch dem Magen des Kindes schade, und dass dies mit den natürlichen Gebrechen der Thiere, von denen der Vater genossen, behaftet werden würde; wenn z. B. der Vater eine Schildkröte verzehren würde, so müsste das Kind so taub wie jenes Thier werden und würde kein Gehirn haben!«

Der jesuitische Missionär Dobrizhofer liefert folgende Beschreibung von den Abiponen in Südamerika:

»Kaum hat sich die Nachricht verbreitet, dass eine Frau ein Kind zur Welt gebracht hat, so sieht man, dass der abiponische Ehemann, in Matten und Felle gehüllt, im Bette liegt, damit ihn kein rauher Luftzug berühre; dass er fastet, für sich bleibt und einige Tage hindurch sich gewisser Speisen sorgsam enthält; man könnte beinahe behaupten, dass er das Kind gehabt habe. Und sie beobachten in der That diesen alten Gebrauch, so lästig er auch ist, um so bereitwilliger und eifriger, als sie überzeugt sind, dass für das Wohlbefinden des neugebornen Sprösslings die Mässigkeit und Ruhe des Vaters von Einfluss, ja sogar nothwendig geboten sei. Sie behaupten, dass beide durch ein natürliches Band und durch Sympathie miteinander verbunden seien, und dass deshalb die Nachlässigkeit des Vaters auf das neugeborene Kind einwirke. Wenn daher das Kind frühzeitig stirbt, so schreiben die Frauen dies unter einem beliebigen Vorwande der Unmässigkeit des Vaters zu: er konnte den Meth nicht aufgeben, er überlud seinen Magen mit Wasserschwein (Hydrochoerus), er schwamm bei kaltem Wetter durch den Fluss, er vernachlässigte seine langen Augenbrauen abzurasiren, er verschlang unterirdischen Honig, während er mit den Füssen auf die Bienen stampfte, er ritt, bis er müde geworden war und schwitzte. Mit derartigen Faseleien beschuldigt der Frauenhaufe ungestraft den Vater, dass er den Tod des Kindes verursacht habe, und überschüttet den harmlosen Gatten mit Verwünschungen«.

Diese von unparteiischen Beobachtern gegebenen Darlegungen scheinen, wie sie sind, die von uns eingeschlagene natürliche Erklärung der Couvade bedeutend zu unterstützen. Es ist ganz klar ersichtlich, dass der arme Ehemann anfänglich von

seinen weiblichen Verwandten tyrannisirt und hernach aus Furcht abergläubisch wurde. Er fing dann an, sich zum Märtyrer zu machen, bis er endlich krank wurde, oder sich, um sich zu schützen, ins Bett legte. So seltsam und albern die Couvade auch auf den ersten Anblick erscheinen mag, so enthält sie doch etwas, mit dem die meisten Schwiegermütter, wie wir glauben, sympathisiren könnten; und wenn wir ferner bedenken, dass sie sich nachweisbar in Spanien, Corsica, im Pontus, in Afrika, im östlichen Archipelagus, in Westindien, in Nord- und Südamerika vorfand, so fühlen wir uns vielleicht bewogen, zuzugeben, dass sie aus einer geheimen Quelle in der menschlichen Natur entsprang, und dass die Civilisation vielleicht die Wirkungen derselben abschwächen, sie aber wohl niemals gänzlich aufheben kann.

Einen der Hauptreize des Studiums der Sitten gewährt die Betrachtung ihrer allmählichen Entstehung und ihrer ausserordentlichen Zähigkeit. Wir sind allerdings keine Wilden mehr, wir stecken keine Ringe, Knochen und Federn durch unsere Nasenknorpel und zerren unsere Ohren nicht durch schwere Gewichte in langen Oesen bis auf die Schultern herab. Noch viel weniger stecken wir hölzerne Stöpsel, die so gross sind wie Tischlöffel, durch Schlitze in die Unterlippe, oder bohren Thierzähne, deren Spitzen nach aussen stehen, durch Löcher in die Backen. Trotzdem werden die Ohren der jungen Mädchen noch gegenwärtig in Europa verstümmelt, und Damen scheuen sich nicht, sie mit Perlen und Diamanten zu behängen.

Was bedeutet der Trauring, den die Frau tragen muss? Weder das alte, noch das neue Testament gab Veranlassung dazu. Es ist einfach ein heidnischer Gebrauch, — ob römischen oder teutonischen Ursprungs, wagen wir nicht zu entscheiden, — der als Symbol der Fessel, durch welche die Frau an ihren Gatten gebunden, dienen sollte. In England trägt die Frau allein die goldene Fessel, in Deutschland ist das Band ein gegenseitiges, und der Mann sowohl wie die Frau tragen das Zeichen, das den Verlust ihrer Freiheit bekundet. Wir glaubten schon unter den wilden Stämmen im Innern der malayischen Halbinsel ein Beispiel von einem nicht wo andersher übertragenen Gebrauche des

Trauringes gefunden zu haben. Doch obwohl bei den Mantras jede Spur des Christenthums verschwunden zu sein scheint, so ist es nach der Beschreibung des Pater Bourien (»Transactions of the Ethnological Society«, III., p. 82) unzweifelhaft, dass christliche Missionäre diese Stämme besucht hatten, wenngleich dies vor ihrer Uebersiedlung in ihre jetzigen Wohnsitze geschehen sein kann.

Wir würden unsere Levées und Drawingrooms (Hofzirkel) nicht gern für Ueberbleibsel des Barbarenthums und der Wildheit erklären, und doch lassen sie sich deutlich bis zum Mittelalter herab verfolgen, wo ein jeder Unterthan dadurch, dass er seine Hände zwischen die des Königs legte, seine Huldigung leistete. Dies war ursprünglich ebenfalls ein blosses Symbol, eine Nachahmung des Aktes, durch den sich ein besiegter Feind seinem Ueberwinder unterwirft. Aus den Sculpturen von Niniveh und aus anderen Quellen wissen wir, dass der Sieger seinen Fuss auf den Nacken des Feindes zu setzen pflegte. Auch dieses ist abgekürzt worden, und wie die Herren jetzt in Europa nur die Hand des Königs küssen, so finden wir, dass, wenn sich ein Unterthan in den Tongainseln zur Huldigungsleistung einstellt, der Häuptling, wie ein Pferd, seinen Fuss nach hinten aufhebt, und der Unterthan die Sohle mit seinen Fingern berührt, und sich so gewissermassen unter die Fusssohle seines Gebieters legt. Wie es scheint, hat ein jeder, wenn er will, das Recht, in dieser Weise seine Ehrfurcht zu bezeugen, und die Häuptlinge werden so überdrüssig, den Fuss der Berührung halber aufzuheben, dass sie, sobald sie eines loyalen Unterthanen ansichtig werden, sich eilig aus dem Staube zu machen suchen.

Wer hat sich nicht zuweilen verwundert über die linkischen Versuche mancher Herren, ihre Handschuhe abzulegen, bevor sie Damen ihre Hand reichen, wobei der einzige Zweck zu sein scheint, statt eines Glacé-Handschuhes eine heisse Hand zu geben? In den Zeiten des Ritterthumes hatte die Sache indessen einen guten Grund. Eines Ritters Handschuh war ein stählerner Panzer, und ein Druck mit demselben würde etwas schmerzhaft gewesen sein.

Eine andere ausserordentliche Erscheinung in der Geschichte der Sitten gewährt die vollständige Unfähigkeit vieler, die Gebräuche anderer Völker oder vergangener Zeitalter jemals mit Billigkeit und gemeinem Menschenverstand zu beurtheilen. Eine englische Dame, welche den Orient bereist, wendet ihr Gesicht mit Abscheu ab, wenn sie orientalische Frauen mit blossen Füssen oder blossen Beinen vorbeigehen sieht, während sich die Damen im Orient schon bei dem Gedanken, dass die europäischen Frauen mit blossem Gesichte ausgehen, entsetzen. Die Bewunderer von Goethe mögen sich vielleicht an den Gedanken gewöhnen, dass der grosse Dichter Fische mit einem Messer ass; wenn uns aber berichtet wird, dass Beatrice nie eine Gabel gebrauchte, und dass Dante sein Leinenzeug Wochen lang nicht wechselte, so werden unsere Illusionen zum Theil auf rauhe Weise zerstört. Wir trauern in Schwarz und glauben, dass nichts natürlicher ist: die Ureinwohner von Australien trauern in Weiss, und da ihre Bekleidung eine sehr dürftige ist, so bekleben sie ihre Stirn, ihre Nasenspitze und den untern Theil ihrer Augenhöhlen mit Pfeifenthon. So lange die Völker in Europa den Teufel in menschlicher Gestalt darstellten, haben sie ihn schwarz gezeichnet. In Afrika malen ihn die Eingebornen von der Guineaküste dagegen mit den lichtesten Farben. Für die nordischen Völker war die Hölle ein kalter Platz, eine traurige Region des Schnees und des Frostes; für die östlichen Nationen und diejenigen, welche ihre Begriffe dem Osten entlehnen, war der Ort der Marter voll Feuer und Flammen. Wer kann sagen, was das richtige ist?

Nachdem wir so einige Beispiele der alten und neuen, barbarischen und verfeinerten Sitten besprochen, befürchten wir doch nur eine sehr unvollständige Vorstellung von dem, was sich in Herrn Tylor's Buch über die frühe Geschichte der Menschheit findet, gegeben zu haben. Wir haben die Wichtigkeit des von ihm behandelten Gegenstandes hervorzuheben gesucht, haben aber kaum der sorgfältigen und dabei gefälligen Weise der Abfassung genügende Gerechtigkeit widerfahren lassen. Am Anfange finden sich vier Kapitel über die verschiedenen Arten, in denen der Mensch seine Gedanken in Geberden, Worten, Bildern

und Schrift ausdrückt. Ueber diese haben wir nichts sagen können, obwohl sie viel neues und Ergebnisse scharfsinniger Beobachtung enthalten. Ferner findet sich ein Abschnitt über Bilder und Namen, worin versucht worden ist, einen grossen Theil der unter dem allgemeinen Namen der Magik verstandenen Irrthümer und Kunstgriffe auf ein höchst einfaches Geistesgesetz, nämlich das, welches den Namen für die Sache, das Götzenbild für die Gottheit, das Idol für die Idee, die Puppe für das lebende Kind nimmt, zurückzuführen. In einem ausgezeichneten Aufsatze über rohe und bearbeitete Feuersteine wird gezeigt, wie der Uebergang von steinernen zu metallenen Geräthen beinahe in jedem Erdtheile stattgefunden habe, und der Fortschritt von den roheren zu den vollkommneren Arten der Feuerbereitung und des Kochens der Nahrung in vielen verschiedenen Ländern nachgewiesen. Bei diesem Gegenstande bekennt Herr Tylor dem Herrn Henry Cristie, dessen grosse Sammlung von Erzeugnissen der niederen Völker kaum ihres Gleichen in Europa hat, und dessen kürzlich über die verschiedenen Perioden des Steinalters (»Different Periods of the Stone Age«) veröffentlichte lichtvolle Abhandlung hoffentlich der Vorläufer eines grössern Werkes ist, zu Dank verpflichtet zu sein. Zuletzt finden sich noch mehrere Kapitel, in denen eine Anzahl von Geschichten gruppirt ist, wie z. B. »Mythen der Beobachtung« (Myths of observation), d. h. solche Geschichten, welche erfunden wurden, um irgendwie den wahren, aber unbekannten Ursprung wirklicher Thatsachen zu erklären. Jeder dieser Gegenstände würde für sich einer besondern Besprechung werth sein. Da wir indessen schon die eigentliche Grenze eines literarischen Artikels überschritten haben, so wollen wir dem Vergnügen derjenigen, welche in ihren Mussestunden gern ein belehrendes Buch lesen, nicht weiter vorgreifen.

XIV.

Kaste.[1]

Was ist Kaste? Das Wort wird überall und von jedem gebraucht. Wir haben es kürzlich im Parlament, in öffentlichen Versammlungen, in Kirchen und Kapellen nennen hören. Es hat in's Englische und in die meisten modernen europäischen Sprachen Eingang gefunden. Wir hören von Kaste nicht allein in Indien, und im alten Egypten und bei den Persern, sondern sie existirt auch, wie uns Sittenprediger und Novellisten berichten, in England, in London, ja in den Gesellschaftszimmern am Belgrave Square. Unter den Ursachen, welchen man die Entstehung des Sepoy-Aufruhrs beimass, bildete die Kaste die hervorragendste. Eine Partei behauptete, man habe auf sie zu viel, eine andere, man habe auf sie zu wenig Rücksicht genommen. Ein indischer Oberst erzählt uns, dass man keine militärische Disciplin unter Soldaten aufrecht erhalten könne, die, wenn zufälligerweise ihre eigenen Officiere an den Gemeinen vorbeigingen, die sich ihr Mittagsmahl bereiteten, dasselbe, weil es durch den Schatten eines Europäers entweiht worden, ins Feuer werfen. Ein indischer Civilist versichert uns mit ebenso grosser Bestimmtheit, dass die Sepoys zur Verzweiflung getrieben wurden, weil man ihnen fettige Patronen reichte; dass sie glaubten, man wolle sie zwingen, etwas Unreines zu berühren, damit sie ihre Kaste verlören, und dass sie lieber alles riskiren, als ihre Kaste verlieren wollten. Missionäre haben gegen Kaste, als gegen das Haupthinderniss der Bekehrung gepredigt; Philanthropen haben dagegen in den fortwährenden Angriffen der Missionäre auf das

Kastenwesen das Haupthinderniss der Verbreitung des Christenthums unter den Hindus entdecken wollen. Unter den Hindus selbst haben einige Patrioten die Kaste als die Ursache der Demüthigung und Schwäche Indiens bezeichnet, während die Priester behaupten, dass die Herrschaft der Barbaren, unter der Indien schon seit vielen Jahrhunderten schmachtet, ein Zeichen des göttlichen Zorns wegen der Vernachlässigung der alten, heiligen Kastenunterschiede sei.

Wo so viele verschiedene Wirkungen derselben Ursache beigemessen werden, müssen verschiedene Leute unter demselben Worte nothwendigerweise etwas Verschiedenes verstehen. Auch ist dies keineswegs etwas ausserordentliches. In Indien hat unter der einen oder der andern Form die Kaste seit den frühesten Zeiten bestanden. Wörter mögen dieselben bleiben, aber ihre Bedeutung verändert sich fortwährend, und was man in einem einfachen, gesunden und patriarchalischen Zustande der Gesellschaft tausend Jahre vor Chr. Geb. unter Kaste verstand, muss von dem, was heutzutage Kaste genannt wird, sehr verschieden sein. Guizot hat in seiner Geschichte der Civilisation die allmählichen und kaum bemerkbaren Veränderungen nachgewiesen, welche in verschiedenen Perioden der europäischen Geschichte die Bedeutung solcher Wörter wie Freiheit, Ehre und Recht erlitten. Aber die Geschichte Indiens ist älter als die Geschichte Europas, und Religionen, Gesetze, Wörter und Ueberlieferungen sind an den Ufern der Sarasvatî und des Ganges entstanden, verändert worden und in Verfall gerathen, als die Sachsen die Ufer der Elbe noch nicht betreten, und ihre Nachkommen sich noch nicht an der Küste von Kent niedergelassen hatten. In Indien mag die Veränderung vielleicht geringer gewesen sein als in Europa, aber sie war auch dort bedeutend. Die heutigen Brahmanen sind nicht mehr die Brahmanen der Vedas, und die Kaste der Sepoys ist von der Kaste der Kshatriya-Krieger sehr verschieden. Trotzdem nennen wir Alles Kaste, — ein Wort, das seinem Ursprunge nach nicht einmal dem Indischen, sondern dem Portugiesischen angehört, — und die Brahmanen thun beinahe ganz dasselbe. Sie gebrauchten in der That verschiedene

Wörter für das, was wir ohne Unterschied Kaste nennen. Sie nennen sie varna und gâti, und würden in vielen Fällen, wo wir ohne weiteres das Wort Kaste setzen, die Wörter kula und gotra, pravara und karana anwenden. Im Ganzen behandeln aber auch sie die Kastenfrage so, als ob Kaste zu allen Zeiten dasselbe gewesen wäre. Wo es ihren Absichten entspricht, geben sie allerdings zu, dass einige alte Gesetze über Kaste veraltet und in einem verderbten Zeitalter nicht länger anwendbar seien. In demselben Athemzuge jedoch appelliren sie an den Veda, als an ihre älteste und heiligste Auctorität, um ihren Anspruch auf ein von ihren Vorfahren vor einigen Jahrtausenden besessenes Vorrecht zu begründen. Es wäre gerade so, als wenn der Erzbischof von Canterbury das neunte Gebot: »Du sollst nicht falsch Zeugniss ablegen gegen Deinen Nächsten« für veraltet erklären wollte, weil es seit den Zeiten Moses' niemals befolgt worden, dagegen aber für sich das Recht, die Königin zu excommuniciren oder den Adel zu stäupen beanspruchte, weil die Druiden und die alten Priester Germaniens nach ben ältesten Zeugnissen des Caesar und Tacitus dasselbe Privileg besassen.

Die Kastenfrage hat aber eine zu ernste Gestalt in Indien angenommen, um länger in dieser lässigen Weise behandelt zu werden. Man wird sie bald nach neuen Grundsätzen behandeln müssen, und zwar nach solchen, welche die Billigung der aufgeklärteren Eingebornen erhalten können. Was auch immer an den teuflischen gegen Weiber und Kinder verübten Greueln Wahres sein mag, man hat dem indischen Volke ein beklagenswerthes Unrecht gethan, als man es für die von einigen wenigen entwischten Verbrechern und tollen Fanatikern verübten oder ihnen nur fälschlich zugeschriebenen Verbrechen verantwortlich machte; und obwohl man jetzt alles Mögliche thut, um dem unterschiedslosen Hass gegen Hindus und Mohammedaner entgegen zu arbeiten, so wird es doch lange dauern, ehe der einmal gemachte Eindruck verwischt ist, und ehe die Einwohner Indiens wieder als Menschen und nicht als Ungethüme behandelt werden. Man hat jetzt bemerkt, dass es nicht zweckdienlich ist, Indien hauptsächlich durch Militärgewalt zu behaupten, und dass die beredten,

aber aufregenden Reden der indischen Reformatoren im Parlament der steuerzahlenden Bevölkerung Englands theuer zu stehen kommen. Ohne den guten Willen der Eingebornen wird man Indien niemals mit Vortheil behaupten und regieren können, und man wird bei allen beabsichtigten neuen Massregeln auf ihre Meinung hören und mit ihnen berathen müssen, wie mit Männern, welche den Werth einer Meinung wohl zu beherzigen wissen. Man sollte nicht daran denken, die Hindus mit Gewalt zu bekehren, oder ihren religiösen Gefühleu Zwang anzuthun. Sie haben das Versprechen erhalten, und dasselbe wird, wie wir hoffen, niemals gebrochen werden, dass man sich in ihre Religion, soweit sie die Gesetze der Menschlichkeit beachtet, nicht mischen werde. Das Hinduthum ist eine veraltete Religion und hat nicht mehr viele Jahre zu leben. Man darf aber unsere Ungeduld, mit der wir auf ihren Untergang warten, nicht als Entschuldigung für die Anwendung gewaltsamer und unedler Mittel anführen, um ihre Vernichtung zu beschleunigen. Wenn die Kaste demnach ein Theil der indischen Religion ist, so muss sie als solche von der Regierung geachtet werden; ist dem aber nicht so, so kann man sie ebenso behandeln, wie gesellschaftliche Vorurtheile bei uns behandelt werden.

Wenn wir nun die Hindus fragen, ob ihre Kastengesetze einen Theil ihrer Religion bilden, so werden dies einige bejahen, andere verneinen. Unter diesen Umständen müssen wir die Frage selbst zu entscheiden suchen. Dank den Bemühungen des Sir William Jones, Colebrooke's, Wilson's und anderer besitzen wir von diesem Lande eine beinahe vollständige Sammlung der Religions- und Rechtsbücher der Brahmanen. Wir können dieselben Auctoritäten, auf welche sich die Hindus berufen, befragen und vermögen vielleicht eine unparteiischere Entscheidung zu treffen, als den Brahmanen selbst möglich ist.

Die höchste Auctorität für die Religion der Brahmanen ist der Veda. Alle übrigen Werke — die Gesetze des Manu, die sechs orthodoxen Systeme der Philosophie, die Purâ*n*as, oder die legendenhaften Geschichten Indiens — leiten ihre Auctorität von ihrer Uebereinstimmung mit dem Veda ab. Der Veda allein heisst

Sruti, oder Offenbarung; alles übrige, so heilig es auch sein mag, kann nur den Namen Smriti oder Ueberlieferung beanspruchen. Die künstlichsten Beweisgründe sind von den Brahmanen beigebracht worden, um den göttlichen Ursprung und die absolute Auctorität des Veda zu beweisen. Sie behaupten, dass der Veda vor aller Zeit bestanden habe, dass er von Brahman offenbart und von den göttlichen Weisen, welche ihrerseits von den Gebrechen der Menschheit frei waren, geschaut worden sei. Denn welche Auctorität könnten wir, so sagen die Brahmanen, einer Offenbarung zusprechen, welche von Brahman irrenden Sterblichen offenbart worden? Dem Gotte Brahman konnte sie als vollkommene Wahrheit erscheinen, während sie, sobald die Menschen mit ihrem mangelhaften Sehvermögen auf sie blickten, getrübt werden musste. Daher musste die Offenbarung zuerst, um über allen Zweifel erhaben zu stehen, von begeisterten *Ri*shis geschaut und überliefert werden, bis sie in ihrer vollkommenen Form allmählich den Horizont der gewöhnlichen Menschen erreicht und von diesen als unumstössliche Wahrheit angenommen wird. Dies ist eine merkwürdige Folgerung und nicht ohne ein gewisses allgemeines Interesse. Es ist eben auch ein Versuch, der dem Gläubigen die Verantwortlichkeit für seinen eigenen Glauben erleichtern und an die Stelle eines Glaubens an Gott einen Glauben an Menschen setzt, und der etwas äusseres als Grundlage zu erlangen sucht, anstatt darnach zu trachten, sich auf das zu stützen, was allein bestehen wird — auf den eigenen Glauben eines jeden Menschen an seinen eignen Gott. Es ist einmal wieder, nur in einer andern Gestalt, die Geschichte von der Schildkröte, dem Elephanten und der Erde, und die Brahmanen haben wirklich, um allen möglichen Einwänden vorzubeugen, sich einige Reihen von Weisen erdacht, deren erste ganz göttlich, deren zweite drei viertel göttlich und ein viertel menschlich, deren dritte halb göttlich und halb menschlich, deren vierte ein viertel göttlich und drei viertel menschlich, und deren letzte ganz menschlich ist. Der durch diese wunderbare Verkettung überlieferte Veda ist sonach die höchste Auctorität aller orthodoxen Brahmanen. An dem göttlichen Ursprunge und der absoluten

Auctorität des Veda zu zweifeln, ist Ketzerei. Weil Buddha die Auctorität des Veda leugnete, ward er ein Ketzer. Obwohl Kapila ein atheistischer Philosoph vom reinsten Wasser war, so wurde er doch von den Brahmanen geduldet, weil er, obschon er von ihren theologischen Ansichten bedeutend abwich, ihren wichtigsten Glaubensartikel — den göttlichen Ursprung und die Unfehlbarkeit ihrer heiligen Schrift — zu unterzeichnen bereit war.

Es gibt heutigen Tages nur wenige Brahmanen, die den Veda lesen und verstehen können. Sie lernen einzelne Theile desselben auswendig, solche, welche aus Hymnen und Gebeten bestehen, die bei den Opfern gemurmelt werden, und welche jeder Priester kennen muss. Da die Sprache und Grammatik des Veda aber vom gewöhnlichen Sanskrit sehr abweicht, so ist es für die jungen Priester ebenso schwierig, jene Hymnen richtig zu verstehen, als es für uns ist, Altenglisch zu übersetzen. Es hat daher auch nicht an Gründen gefehlt, die beweisen sollen, dass diese Hymnen viel wirksamer sind, wenn sie nicht verstanden werden, und dass der junge Gelehrte nur die Aussprache, die Namen des Versmasses, der Gottheit, an welche der Hymnus gerichtet ist, und des Dichters, der ihn verfasste, zu lernen braucht. Um zu zeigen, dass diese Schilderung nicht übertrieben ist, wollen wir folgendes aus einem von einem Eingebornen und einem wirklichen Sanskritgelehrten geschriebenen und in der »Calcutta Review« enthaltenen Artikel citiren: »Der gelehrteste Pandit in Bengalen«, sagt er, »darf nur schüchtern und behutsam seine Meinung darüber äussern, was er für die Lehre der Vedas hinsichtlich eines bestimmten Falles hält, besonders dann, wenn negative Propositionen in Betracht kommen. Es ist zweifelhaft, ob man in irgend einem Theile Hindostans ein vollständiges Vedaexemplar auffinden kann; es ist mehr als wahrscheinlich, dass sich ein derartiges Exemplar nicht in Bengalen befindet. Unter diesen Umständen würde es schwerlich bescheiden oder klug sein, zu behaupten, dass sich irgend welche Lehren nicht in den Vedas befinden«. In Südindien wird der Veda vielleicht etwas genauer studirt als in Bengalen; aber auch dort lassen sich die Brahmanen in der Auslegung vollständig von ihren scholastischen Commentaren leiten; und als

Dr. Graul, der Director der lutherischen Mission in Italien, den Pandits um Madras mittheilte, dass die Ostindische Compagnie einem seiner Landsleute die Veröffentlichung des Veda übertragen habe, erklärten es alle für ein unausführbares Unternehmen.

Anstatt des Veda lesen die heutigen Brahmanen die Gesetze des Manu, die sechs philosophischen Systeme, die Purâ*n*as und die Tantras. So wenig sie indessen auch von dem Veda wissen, glauben sie doch so unbedingt an ihn, wie ein römisch-katholischer Christ an die Bibel glaubt, obgleich er sie vielleicht nie gesehen hat. Der Verfasser der sogenannten Gesetze des Manu ist auch nur ein Mensch, und er muss seine Legitimation vorzeigen, bevor das von ihm gelehrte Recht als Auctorität gelten kann. Was ist nun seine Legitimation, was ist die Auctorität des Manu? Er sagt es uns selbst: »Die Wurzel des Gesetzes ist«, so drückt er sich aus, »der ganze Veda und die Ueberlieferung und Gebräuche derjenigen, welche den Veda kannten«. Ganz dieselben Worte, nur noch nicht in eine metrische Form gebracht, kommen in den alten Sûtras oder Gesetzbüchern, welche von dem Verfasser der Gesetze des Manu paraphrasirt wurden, vor. Gegen Ende des Gesetzbuches äussert sich der Verfasser in noch stärkeren Ausdrücken über den Veda:

»Den Dahingeschiedenen, den Göttern und Menschen ist der Veda ein unvergängliches Auge; der Veda ist, so viel ist sicher, über die Macht und den Verstand des Menschen erhaben. Traditionelle, auf den Veda nicht begründete Gesetzbücher und alle heterodoxen Theorien der Menschen geben nach dem Tode keine guten Früchte; sie müssen alle in Finsterniss verharren. Was sie auch sein mögen, sie werden entstehen und vergehen; wegen ihrer modernen Abfassungszeit sind sie eitel und falsch. Die vier Menschenklassen, die drei Welten, die vier Lebensstufen, alles was gewesen ist und sein wird, wird aus dem Veda erkannt. Der unvergängliche Veda erhält alle Geschöpfe, und deshalb glaube ich, dass er das beste Mittel zur Seligkeit dieses Geschöpfes, des Menschen, ist. Oberbefehl über Heere, königliche Auctorität, die Macht, Strafe zu verhängen und oberhoheitliche Herrschaft über alle Völker, wird nur der, welcher den Veda vollständig versteht,

verdienen. Wie das Feuer mit vermehrter Kraft selbst feuchte Bäume verzehrt, so brennt derjenige, welcher den Veda wohl kennt, die Flecken der Sünde, die aus bösen Werken entstanden, aus seiner Seele. Derjenige, welcher den Sinn des Veda vollständig erfasst hat, nähert sich während einer der vier Stufen seines Lebens der göttlichen Natur, selbst wenn er sich in dieser niedrigen Welt befindet«.

Und wiederum, was für ein philosophisches System wir auch betrachten mögen, wir finden stets am Anfange, dass der Veda sowohl in Hinsicht auf die richtige Aufführung (dharma), als auch auf die rechte Kenntniss, für die höchste Auctorität angesehen werden muss. In der Vedânta-Philosophie wird der Anfang aller Weisheit als das Verlangen beschrieben, Gott, der die Ursache des Weltalls ist, kennen zu lernen, und dass er die Ursache des Weltalls ist, könne man aus der heiligen Schrift ersehen. Die Nyâya-Philosophie erkennt vier Quellen der Wissenschaft an, und die vierte, welche nach der Wahrnehmung, Induction und Analogie [illegible]t, ist das Wort oder der Veda. Die Vaiseshika-Philosop[illegible] atomistisches, von den orthodoxen Brahmanen nicht ger[illegible]stig angesehenes System, betont die unbedingte Auctorität [illegible]da in höchst nachdrücklicher Weise. Ja selbst die Sânkhya, die atheistische Sânkhya-Philosophie, welche behauptet, dass ein persönlicher Gott sich nicht beweisen lasse, bequemt sich dazu, die erhaltene Lehre des Veda als Zeugniss neben der Wahrnehmung und Induction zuzulassen. Damals, als diese Systeme sich ursprünglich bildeten, ward der Veda noch studirt und verstanden; in späteren Zeiten wurde er aber von neueren Werken, besonders von den Purâ*n*as verdrängt, und je weniger man seinen wahren Inhalt kannte, um so leichter konnten die Brahmanen an seine Auctorität appelliren, wenn sie etwas als eine göttliche Vorschrift zu begründen suchten. Die Brahmanen gingen in ihren Streitfragen mit den Mohammedanern und in späteren Zeiten mit den Missionären stets auf den Veda zurück, wenn sie hart gedrängt wurden. Die Gesetze des Manu und andere Gesetzbücher wurden gedruckt und übersetzt. Einige ihrer Purâ*n*as waren auch ins Englische und Französische

übertragen worden, und in ihnen konnten so die Missionäre nach Kapitel und Vers fragen. Der Veda war aber beiden Theilen unbekannt, und nach dem Grundsatze omne ignotum pro magnifico behaupteten die Brahmanen, und die Missionäre konnten nichts anderes thun, als es glauben, das alles, was sich nirgendwo anders fand, im Veda stehe. Es existirte kein Gebot in dem alten Testamente, dem sich nicht nach der Aussage der Brahmanen eins aus dem Veda an die Seite stellen liess. Es gab keine Lehre des Christenthums, die nicht schon früher in dem Veda gestanden. Wurden die Missionäre ungläubig und verlangten nach den Manuscripten, so sagte man ihnen, man könne ein so heiliges Buch nicht den profanen Blicken der Ungläubigen aussetzen, und hiermit waren alle weiteren Erörterungen zu Ende.

Unter diesen Umständen empfand man, dass die Missionäre in Indien durch nichts besser unterstützt werden könnten, als durch eine Ausgabe des Veda. Man setzte für den Sanskritisten, welcher die Bearbeitung desselben unternehmen wollte, Preise aus; nachdem aber der verstorbene Dr. Rosen im Jahre 1838 das erste Buch herausgegegeben hatte, wurden keine weiteren Fortschritte gemacht. Die Directoren der ostindischen Gesellschaft. die jederzeit bereit sind, die Missionäre durch gesetzmässige Mittel zu unterstützen, luden durch die asiatische Gesellschaft in Calcutta die Pandits ein, das Werk zu unternehmen und eine vollständige und authentische Ausgabe ihrer eigenen heiligen Schriften zu veröffentlichen. Die Antworten, welche man erhielt, bewiesen nur, was man schon vorher wusste, dass sich nämlich in ganz Bengalen kein einziger Brahmane befand, der den Veda publiciren konnte. Indessen wird trotz aller dieser Hindernisse der Veda jetzt hier zu Lande unter den Auspicien der ostindischen Gesellschaft herausgegeben. Die Missionäre haben aus dieser Ausgabe des Veda und des ihn begleitenden Commentars schon bedeutenden Nutzen gezogen, und von den verschiedenen Missionsgesellschaften werden fortwährend Exemplare des Originals und seiner englischen Uebersetzung verlangt. Obwohl die Brahmanen die Veröffentlichung ihrer heiligen Schriften durch einen Mle*kkh*a nicht billigten, so waren sie doch ehrlich genug, zuzugeben, dass

die Ausgabe vollständig und authentisch ist. Einer ihrer gelehrtesten Vertreter sagt bei der Besprechung dieser Ausgabe: »Sie wird die vedischen Pandits mit einer vollständigen Sammlung der heiligen Sanhitâs versehen, während sich bis jetzt nur einzelne getrennte Bruchstücke derselben in dem Besitze einiger wenigen befinden«. Und ferner: »Es ist wahrlich ein merkwürdiges Beispiel von den Wechselfällen der menschlichen Geschicke, dass die Abkömmlinge der göttlichen *R*ishis an den Ufern der Bhâgîrathî, der Yamunâ und des Sindhu ihre heiligen Schriften in einer Ausgabe studiren, welche an den Ufern der Themse von einem Manne, den sie als einen entfernten Mle*kkh*a ansehen, bearbeitet wird«.

Wenn wir nun mit allen Documenten vor uns die Frage aufwerfen: Bildet die Kaste, wie wir sie im Manu und heutzutage vorfinden, einen Theil der ältesten Religionslehre der Vedas?, so können wir mit einem entschiedenen »Nein« antworten. In den Hymnen des Veda findet sich gar keine Auctorität für das complicirte Kastensystem, keine Auctorität für die von den Brahmanen beanspruchten anstössigen Vorrechte, keine Auctorität für die erniedrigende Stellung der *S*ûdras. Kein Gesetz hindert die verschiedenen Klassen des Volkes daran, zusammen zu leben. zusammen zu essen und zu trinken; kein Gesetz verbietet die Heirath zwischen Personen aus verschiedenen Kasten; kein Gesetz brandmarkt die Kinder dieser Ehen mit unauslöschlichem Schandmale. Alles, was sich im Veda, wenigstens in dem ältesten Theile desselben, in den Hymnen vorfindet, ist ein Vers, in dem es heisst, dass der Priester, der Krieger, der Landmann und der Leibeigene, alle in derselben Weise einen Theil von Brahman bildeten. Rv. X. 90, 6. 7: »Als sie den Urmenschen theilten, wie viele machten sie? Was war sein Mund, was seine Arme? Was nannte man seine Schenkel und Füsse? Der Brâhma*n*a war sein Mund, der Râ*g*anya stellte seine Arme vor, der Vai*s*ya wurde zu seinen Schenkeln, und der *S*ûdra ward aus seinen Füssen geboren«. Europäische Kritiker können nachweisen, dass sogar dieser Vers spätern Ursprunges ist als die grosse Masse der Hymnen, und dass er moderne Wörter, wie *S*ûdra und Râ*g*anya,

welche sich in den übrigen Hymnen des Rigveda nicht wieder vorfinden, enthält. Trotzdem gehört er zu der alten Sammlung der vedischen Hymnen, und wenn der Vers etwas zur Unterstützung dessen, was man jetzt unter Kaste versteht, enthalten würde, so könnten die Brahmanen mit Recht sagen, dass die Kaste einen Theil ihrer Religion bilde und von ihren heiligen Schriften sanctionirt werde. Wie die Sache aber jetzt steht, so ist es nicht schwer, den Eingebornen Indiens zu beweisen, dass, sei ihre Kaste, was sie will, das heutige Wesen derselben keine vedische Institution ist, und dass man durch die Nichtbeachtung der Kastengesetze keine Vorschrift des wahren Veda verletzt. Die Kaste ist in Indien ein von Menschen gemachtes Gesetz und zwar ein solches, welches von denen, die den meisten Vortheil davon hatten, eingesetzt wurde. Es mag eine ehrwürdige Sitte sein; sie kann aber für sich keine Auctorität in den Hymnen der *R*ishis beanspruchen. Wenn die Missionäre sich Gehör und Vertrauen bei den Eingebornen verschaffen wollen, so müssen sie das thun, was die Reformatoren einst für den christlichen Laienstand thaten. Das Volk glaubte im sechzehnten Jahrkundert ohne Zweifel, dass sich die Anbetung der Jungfrau Maria und der Heiligen, die Ohrenbeichte, der Nachlass und das Cölibat der Geistlichkeit sämmtlich auf die Auctorität der Bibel stützten. Sie konnten die Bibel nicht im Original lesen und mussten daher glauben, was die Priester lehrten. Ebenso wie unsere Reformatoren nachwiesen, dass dieses alles aus späteren Zeiten stammende Institutionen seien, dass sie nunmehr einen nachtheiligen Einfluss ausübten und dass, wenn man sie nicht beachte, kein göttliches Gesetz verletzt würde, so sollte man den Eingebornen Indiens zeigen, dass die von den Brahmanen gelehrte Religion nicht mehr die Religion des Veda sei, obgleich der Veda allein von allen Brahmanen als die einzige göttliche Quelle ihres Glaubens anerkannt wird. Ein Hindu, welcher an den Veda allein glaubt, würde dem Christenthum weit näher stehen, als diejenigen, welche den Purâ*n*as und Tantras folgen. Vom europäischen Gesichtspunkte aus enthält selbst der Veda viel absurdes und kindisches, und vom christlichen Standpunkte können wir nur weniges in ihm vollständig

billigen. Der Veda enthält indessen keine Spur von den Roheiten des *S*iva und der Kali, ebensowenig von der Zügellosigkeit des K*ri*sh*n*a und von der Mehrzahl der wunderbaren Abenteuer des Vish*n*u. Wir finden in ihm kein Gesetz, das die gotteslästerlichen Ansprüche einer Priesterschaft auf göttliche Ehren, oder die Herabwürdigung eines menschlichen Wesens bis unter das Vieh sanctionirt. Kein Text unterstützt solche Gesetze, welche die Kinderehe erlauben und die Wiederverheirathung von Kinderwitwen verbieten, und der unheilige Gebrauch, die Witwe mit der Leiche ihres Gatten zu verbrennen, ist sowohl gegen den Geist, als auch gegen den Buchstaben des Veda. Die grössere Mehrzahl jener alten Hymnen sind blosse Gebete um Nahrung, Gesundheit und Wohlstand; und es ist höchst sonderbar, dass Worte, welche jedes Kind hätte hervorstammeln können, jemals die Zulassung eines göttlichen Verfassers zu erfordern schienen. Trotzdem finden sich in diesen Hymnen an verschiedenen Stellen Abschnitte, welche, abgesehen von dem Interesse, welches sie als Ueberbleibsel aus der frühsten Periode der Geschichte des menschlichen Geistes erregen, als Ausdrücke eines einfachen Glaubens an Gott und an eine moralische Weltordnung, schätzenswerth sind. In späteren Sanskrittexten würden wir vergeblich nach solchen Hymnen suchen, von denen wir im folgenden ein Beispiel geben:

Ja weis' und gross sind seine Schöpferthaten,
Der Erd' und Himmel auseinander stützte;
Er stiess hinauf den hellen, weiten Lichtraum,
Und theilt und breitet Land und Sternenhimmel.

Sprech' ich denn dies zu meinem eignen Leibe?
Wie kann zu Váru*n*a hinein ich dringen?
Wird ohne Zorn er meine Gab' empfangen?
Wie schau' ich reinen Geists den Gnadenreichen?

Nach meiner Sünde forsche ich begierig;
O Váru*n*a, die Weisen geh' ich fragen;
Dasselbe nur verkünden mir die Seher:
Váru*n*a ist's wahrlich, der dir zürnet.

O Váruna, sag', welche Sünde war es,
Dass du den alten frommen Freund verfolgest!
Du Unbesiegter, Mächtiger, verkünd' es,
Dann will ich sündlos schnell mit Preis dir nahen.

Erlasse uns die väterlichen Fehler,
Und die wir selbst mit eigner Hand begangen:
Entlass, o König, diesen Sänger freundlich,
Wie einen Dieb, ja wie das Kalb vom Strange.

Nicht war es eignes Thun; nein, Hast nur war es,
Ein Trunk, ein Zorn, ein Würfel, ein Vergessen —
Ein Aeltrer naht den Jungen zu verführen —
Ja selbst der Schlaf befreit uns nicht vom Uebel.

Lasst wie ein Sklave mich dem Gotte dienen,
Sündlos, dem reichen Geber, dem Erhalter —
Der hehre Gott erleuchtete die Thoren —
Der Weise bringt zum Heil die frommen Dichter.

Lass, Váruna, du mächtiger Beschützer,
Dir diesen Lobgesang zum Herzen dringen;
Es werd' uns Heil im Haben und Erwerben —
Beschützt uns, Götter, stets mit eurem Segen.

Man würde sich irren, wollte man glauben, dass die gebildeten Klassen in Indien ein Argument, das einem Appell gleich ist an das, was sie seit ihrer ersten Kindheit als die höchste Auctorität in religiösen Angelegenheiten anzusehen gelehrt wurden, den Veda nämlich, nicht zu schätzen fähig wären. Sie haben eben dieses Argument wiederholt von ihren eigenen Priestern gehört. So oft sich Discussionen über die richtige und unrichtige, über die wahre und falsche Lehre erhoben, appellirte jede Partei an den Veda. So wurden, als die Frage, ob das Verbrennen der Witwen ein wesentlicher Theil der Hindu-Religion sei, aufgeworfen wurde, die Brahmanen aufgefordert, zur Unterstützung derselben eine Stelle aus dem Veda beizubringen. Sie thaten dies,

indem sie einen Vers fälschten, und da der Veda damals noch nicht veröffentlicht war, konnte man sie zur Zeit der Fälschung nicht überführen. Sie versuchten dasselbe bei der Vertheidigung des Gesetzes, welches die Heirat der Witwen verbietet. Ihnen stellte sich aber eine andere aus aufgeklärteren Brahmanen bestehende Partei entgegen, welche von dem ausgezeichneten Präsidenten des Sanskrit-College in Calcutta, Eshvar Chandra Vidyasagar, und mehreren einsichtsvollen Mitgliedern der Regierung unterstützt, den Sieg davon trug. Die folgende Correspondenz, welche zwischen einem orthodoxen Brahmanen und dem Herausgeber einer der einflussreichsten Zeitungen in Madras geführt wurde, kann als Probe für die von eingeborenen Geistlichen bei derartigen Erörterungen gebrauchte Sprache dienen.

Der fromme Correspondent beginnt mit einem Gebete an Vish*n*u:

»O du himmlischer Eber, Vish*n*u, der du weilest in Seitripötti (in der Nähe von Madras), welcher Ort, wie ein Berg sich erhebend, in seiner Fülle glänzt, segne die Bewohner der seeumgürteten Erde mit Kenntniss, welche allein zur Tugend führt!«

Dann kommt eine Anrede an den Herausgeber:

»Unter den Bekennern der sechs Religionen, durch welche die vier Kasten getrennt wurden, befinden sich nur wenige, die sich gründlicher Kenntnisse und guter Führung freuen dürfen. Alle übrigen sind durch die Göttin der Bosheit dieser Segnungen beraubt worden. Sie werden weder in diesem, noch in dem kommenden Leben Seligkeit finden. Diesen unglücklichen Wesen zu Nutz und Frommen erscheint nun jeden Sonntag Ihr ausgezeichnetes Blatt, das die drei Gestalten des Siva auf seiner Stirn trägt, und wie die Sonne, die Zerstreuerin der Finsterniss, sich erhebt. Gewähren Sie gütigst in diesem Blatte diesen Zeilen einen kleinen Raum. In dieser Zuversicht spitze ich meine Feder und beginne:

»Seit einiger Zeit bin ich starken Zweifeln hingegeben, und wiewohl ich stets beabsichtigte, sie in Ihrer Zeitung dem Publicum mitzutheilen, so schien sich dafür bisher keine Gelegenheit zu bieten. Nun aber haben Sie in Ihrer letzten Nummer eine Ansicht über den Kindermord ausgesprochen und dabei bemerkt, dass

derselbe sogar einen tieferen Verfall als blosse Unsittlichkeit enthülle. Dies mag ein unbedeutender Ausspruch scheinen, und doch ist er so bedeutungsvoll, dass ich ihn gern mit einem auf der Spitze eines Grashalmes haftenden Thautropfen vergleichen möchte, in dem sich ein mächtiger Baum vollständig abglänzt. Es gibt auf Erden wahrlich kein grösseres Glück als die Liebe. Das Wort des Dichters beweist es: »Sag' an, ist die Wohnstätte des lotusäugigen Gottes lieblicher als ein Traum auf den Schultern der Geliebten?« Kein Rausch ist so mächtig als der der Liebe: Dies zeigt ein anderer Vers desselben Dichters: »Nein. nicht der Palmwein. die Liebe fliesst durch die Adern und berauscht durch den Anblick allein«. Ja. die Liebe ist ein stärkeres Feuer, als alle Feuer. Und auch dies zeigt uns ein Vers des Dichters: »Wenn ich fliehe, bin ich im Feuer; wenn ich ihr nahe bin, empfinde ich erfrischende Kühle. Woher nahm sie jenes seltsame Feuer?««

»Und die Liebe lässt weder den Hohen, noch den Niedrigen ohne Versuchung. Selbst der lockenhaarige Siva konnte der Macht der Liebe nicht widerstehen, wie Sie in der Geschichte von Pandya und seiner Fischflagge und in vielen anderen Legenden lesen können. Auch werden die Frauen von dieser Leidenschaft nicht weniger bewegt als die Männer. Und daraus ist denn auch jene heimliche, sündhafte Liebe, und aus Furcht vor Schande jenes grässlichste aller Verbrechen, der Kindermord, zu erklären! Das Kind wird getödtet, die Mutter stirbt gewöhnlich, und böser Leumund folgt, und ihre Verwandten müssen mit gebeugtem Haupte einhergehen. Ist dies nicht alles die Folge jener Leidenschaft? Und ereignen sich nicht solche Dinge unter uns fast jeden Tag? Man sagt freilich, dass es der Fehler der jetzigen Generation sei, und dass brave Weiber nie eine derartige Grausamkeit begehen würden. Doch selbst im patriarchalischen Zeitalter, welches das tugendhafte Zeitalter heisst, gab es auch viele Laster, und jenem Zeitalter verdankt die Gegenwart, was sie ist. Wie der König, so die Unterthanen. Wo findet sich noch Keuschheit unter uns? Es ist die Ausnahme und nicht mehr die Regel. Und was ist die Hauptursache alles dieses Elends?

»Weil sich Leute in ihrer zarten Kindheit verheirathen. Wenn der Gatte stirbt, bevor das Kind zur Jungfrau herangewachsen ist, wie viel Kummer, wie viel Versuchung wird über sie kommen! Der Dichter sagt: »Wenn eine Frau, die ihrem Gatten treu dient; selbst wenn sie den Göttern nicht dient, betet: »Sende uns Regen«, so wird es regnen«. Frauen, die dies beachten, werden ohne Zweifel den Pfad der Tugend wandeln. Indessen ist es ein trauriger Gedanke. So viel Gutes, Wahres und Schönes findet sich in unserm Dichter; die Leute lesen es, aber handeln nicht darnach. Die meisten Menschen folgen einem andern Verse des Dichters — »Ich schwimme auf der weiten See der Liebe umher; ich sehe kein Ufer: auch in der Nacht werde ich herumgeworfen«.

Ja, leider, sehr geehrter Herr Redacteur! Diese höllische Sünde ist der Fehler des Vaters und der Mutter, die sie nicht verhindern. Wenn die Frauen, in Uebereinstimmung mit den Vedas und gemäss den heiligen Gesetzbüchern, welche auf ihnen beruhen, wieder heiraten dürften, so würde viel Versuchung und Schande vermieden werden. Aber dann schreit die Welt: »Nein, eine Witwenheirat ist gegen unsere Gebräuche; sie ist niedrig und gemein«. Nun, wer würde es wagen, die heiligen vier Vedas, welche dem Lotus-gebornen Gott entsprangen, Bücher voll Lügen und Gotteslästerung zu nennen? Wenn wir dies glauben sollen, dann sind unsere heiligen Gesetze, welche alle in den Vedas verordnet sind, als Lügen gebrandmarkt. Wenn wir auf diesem Wege weiter wandeln, so wird das für die Heiden, die uns immer so gern verleumden, wie ein Honigregen sein, der von dem Zuckerdach herabrieselt. Lesen wir denn in den Vedas, dass nur ein Mann sich zwei-, drei- oder viermal verheiraten darf? Lesen wir nicht in derselben Stelle, dass eine Frau wenigstens zweimal heiraten darf? Unsere weisen Lehrer mögen hierüber nachgrübeln. Wahrlich, die niedrigsten Kasten beschämen uns. Sie folgen in diesem Punkte den heiligen Vedas, während wir sie nicht achten. O Wunder über Wunder! Dieses Land ist schon voll genug von Leuten, die ohne Bedenken die heilige Kuh morden! Soll hierzu noch der Kindermord gefügt

werden, als ob der Mord der Kühe nicht schon genug wäre? Mein geehrter Herr Redacteur, wie lange wird unser Gott dies ertragen können?«

In dieser Weise fährt er noch eine Weile fort über mancherlei, das für eine Veröffentlichung in einem nördlichen Klima nicht ganz geeignet scheint. Am Schlusse wird der Redacteur ermahnt, dem Beispiel anderer Redacteure, welche sich die Finger zu verbrennen fürchten und still schweigen, wenn sie reden sollten, nicht zu folgen.

Einige Wochen später veröffentlichte der Redacteur eine Antwort. Er stimmt mit den Behauptungen seines Correspondenten ganz überein, meint aber, dass der Verfasser den Werth der allgemeinen Sitte nicht vollständig würdige. Die allgemeine Sitte ist, wie er fortfährt, mächtiger als Bücher, so heilig diese auch sein mögen. Denn die Bücher würden gelesen; aber Gebräuche würden befolgt. Er citirt dann das Beispiel eines gelehrten Brahmanen, eines grossen Sanskritisten. Seine Tochter war als Kind eine Witwe geworden. Er begann in den heiligen Schriften nachzusuchen, um aufzufinden, ob die Witwe eines Brahmanen sich wirklich nicht wieder verheiraten dürfe. Er fand gerade das Gegentheil, und beschloss, seine Tochter zum zweiten Male zu verheiraten. Aber alle seine Verwandten überstürmten sein Haus und baten ihn, nicht etwas zu thun, was gegen alle Etiquette sei, und der arme Vater musste nachgeben.

Am Schlusse ertheilt der Redacteur dagegen seinem Correspondenten einen vernünftigen Rath. »Man berufe«, so sagt er, »eine grosse Versammlung weiser Männer, lege ihnen die Sache vor, und zeige ihnen die schlimmen Folgen des jetzigen Systems. Wenn einige sich überzeugen liessen, dann könne man guter Dinge sein. Einige wenige würden den Anfang machen, ihren verwitweten Kindern die Heirat zu gestatten. Andere würden folgen, und die neue Sitte würde bald die allgemeine Sitte werden«.

Es ist zu beachten, dass das brahmanische Gesetz sogar jetzt noch ganz und gar nicht ein vollständiges Uebergewicht im ganzen Indien gewonnen hat, und in Malabar, wo eine Liste von 64 in Kerala geduldeten, ja selbst sanctionirten Vergehen angefertigt

worden, lautet das vier und funfzigste Vergehen folgendermassen: »Die Vedas sagen, dass die Witwe eines Brahmanen wieder heiraten dürfe. Dies ist aber nicht das Gesetz in Kerala oder anderswo«.

Wir müssen ohne Zweifel darauf vorbereitet sein, dass die Brahmanen ihre traditionellen Gesetze für ebenso heilig als den Veda erklären werden. Sie werden in demselben Geiste gegen ihren eignen Veda ankämpfen, in welchem die Kirche von Rom gegen die Bibel kämpfte, um das hierarchische und dogmatische System zu vertheidigen, welches, obschon die Bibel es nicht sanctionirt, für eine nothwendige Entwicklung des Sinnes der Bibel erklärt wurde. Die Brahmanen behaupten in erster Linie, dass es vier Vedas gebe, deren jeder aus zwei Theilen, den Hymnen oder Mantras, und den theologischen Tractaten oder Brâhma*n*âs bestehe. Nun lässt sich rücksichtlich der Hymnen leicht zeigen, dass es nur eine echte Sammlung derselben gibt, den sogenannten Rigveda oder den Veda der Loblieder. Der Sâmaveda ist nur ein kurzer Auszug aus dem Rigveda und enthält solche Hymnen, welche man während des Opfers singen musste. Der Ya*g*urveda ist ein ähnliches Handbuch, das für eine andere Priesterklasse, welche gewisse Hymnen des Rigveda mit Anrufungen und andern Opferformeln zusammen zu murmeln hatte, bestimmt war. Der vierte oder Atharvaveda ist, wie alle eingestehen, spätern Ursprungs und enthält, ausser einer grossen Anzahl von Hymnen aus dem Rigveda, einige interessante Beispiele von Beschwörungen, Volksreimen und mystischen Oden. Es bleibt demnach nur der Rigveda übrig, der auf den Namen Veda Anspruch machen kann.

Was die zu jedem Veda gehörigen theologischen Tractate betrifft, so behaupten die Brahmanen kühn, dass die Beweise, denen zufolge der Ursprung der Hymnen ein göttlicher ist, eben so sicher auf diese Tractate anwendbar sind. In diesen Brâhma*n*as finden sich nämlich die meisten Stellen, auf welche sie ihre priesterlichen Anmassungen stützen. Und dies ist natürlich; denn diese Brâhma*n*âs wurden in einer späteren Zeit als die Hymnen verfasst, wo die Brahmanen schon im Genusse gerade

derselben Privilegien waren, welche sie durch eine Uroffenbarung zu bekräftigen wünschen. Doch wenn wir selbst, dem Beweise zu Liebe, zugeben würden, dass die Brâhma*n*âs eben so alt wie die Hymnen wären, so könnten die Brahmanen hieraus schwerlich das moderne Kastensystem beweisen. Denn was wir selbst hier vorfinden, beschränkt sich auf die Trennung der indischen Gesellschaft in vier Klassen — in Priester, Krieger, Ackerbauer und Sklaven. Ein grosser Unterschied wird ohne Zweifel zwischen den drei höhern Klassen, den Âryas, und der vierten, den *S*ûdras, gemacht. Ehen zwischen Âryas und *S*ûdras werden gemissbilligt, aber wir können kaum behaupten, verboten (Vâj. Sanhitâ 23, 30). Und die wenigen Anspielungen auf gemischte Kasten, welche man hervorgehoben, beziehen sich nur auf besondere Berufsarten. Die vierte Klasse, die der *S*ûdras, wird als eine niedrige Familie erwähnt, deren Berührung den arischen Gläubigen, während er sein Opfer verrichtet, entweiht, und manchmal spricht man von ihnen, als von bösen Geistern; aber selbst in den spätesten literarischen Erzeugnissen des vedischen Zeitalters suchen wir vergeblich nach dem complicirten Systeme des Manu.

Das letzte Argument, welches ein Brahmane unter diesen Umständen vorzubringen pflegt, ist folgendes: »Obgleich wir für die traditionellen Gesetze für die Kasten augenblicklich im Veda keine Auctorität finden, so sind wir doch gezwungen, zuzugeben, dass in verloren gegangenen Theilen des Veda eine derartige Auctorität bestanden habe; denn Manu und andere alte Gesetzgeber waren sicherlich zuverlässige Leute, und sie würden solche Gesetze nicht gebilligt haben, wenn sie nicht irgend eine göttliche Auctorität, die sie unterstützt, gekannt hätten. Wir sind demnach, so lange es sich nicht beweisen lässt, dass ihre Gesetze dem Veda widerstreiten, zu glauben genöthigt, dass sie auf verlornen Theilen des Veda beruhen«. Indessen gibt es selbst in Indien nicht wenige Personen, die diesen Schluss durchschauen, den man ironischer Weise die Berufung auf ein todtes Zeugniss nennt.

Die Brahmanen haben selbst zugegeben, dass, wenn der Veda, die Gesetzbücher und die Purâ*n*as von einander abweichen, der Veda die höchste Auctorität ist; und dass, falls die Purâ*n*as

von den Gesetzbüchern abweichen, die Purâ*n*as nicht beachtet werden. Durch diese Entscheidung Vyâsa's wird die Fehlbarkeit der Gesetzbücher und Purâ*n*as zugestanden. Sie mögen als die Werke guter und weiser Männer geachtet werden; aber, was Menschen befohlen haben, können Menschen wieder abschaffen. Und selbst Manu fügt, nachdem er die verschiedenen Quellen des Gesetzes — den Veda, die Traditionen und Gebräuche derjenigen, welche den Veda kannten, und das Verfahren der guten Menschen aufgezählt, als die letzte, des Menschen eigenes Urtheil (âtmanas tush*t*is) oder die Billigung des Gewissens hinzu.

Bei dem jetzigen Stande der Sache wäre die Regierung zur Erklärung, dass sie die Kasten nicht länger als einen Theil des religiösen Systems der Hindus betrachten wolle, vollständig berechtigt. Die Kaste ist in dem modernen Sinne des Wortes keine religiöse Institution, sie entbehrt jeder Auctorität in den wirklichen heiligen Schriften der Brahmanen, und durch was für Versprechungen sich auch die Regierung verpflichtet hat, die Religion der Eingebornen zu achten, so würden diese nicht verletzt werden, selbst wenn die Beobachtung der Kastenregeln mit Strafen belegt würde.

Es ist eine ganz andere Frage, ob ein solches Verfahren recht oder klug sei; denn obwohl man die Kaste nicht eine religiöse Einrichtung nennen kann, so ist sie doch eine sociale, auf das Landesgesetz begründete Institution. Sie hat sich während der Dauer der Jahrhunderte gebildet, und das ganze System der Indischen Gesellschaft hat sich in ihr entwickelt. Aus diesen Gründen muss die Kastenfrage mit grosser Vorsicht behandelt werden; man sollte sie indessen nur nach ihrem wahren Charakter erörtern und religiöse Argumente, welche nur eine grössere Verwirrung hervorrufen würden, sollten nicht in dieselbe hereingezogen werden. Wenn das Kastenwesen in Indien geduldet wird, so sollten beide Parteien wissen, dass dies nicht aus religiösen Gründen geschieht. Wenn die Kasten unterdrückt werden sollen, so vollziehe man es als eine politische und polizeiliche Angelegenheit. Wie sich die Kaste zu einer socialen Institution gestaltete, wie sie sich veränderte, und wie sie sich wahrscheinlich noch verändern wird,

sind Fragen, welche sorgfältig überlegt sein wollen, bevor man sich für etwas, was das gegenwärtige System der Kasten berühren würde, entscheidet.

Herr Muir scheint uns demnach ein sehr nützliches Werk unternommen zu haben, wenn er in diesem Augenblicke eine Reihe von Auszügen, die über den Ursprung und die Geschichte der Kaste handeln, aus Sanskritwerken sammelt und veröffentlicht. Im ersten Theile behandelt er die mythischen und legendenhaften Berichte über Kaste und versucht in ihnen schwache Spuren von der wirklichen Geschichte jener ausserordentlichen Institution zu entdecken.

Sobald wir das verwickelte Kastensystem, wie wir es heutigen Tages in Indien finden, bis zu seinen ersten Anfängen verfolgen, gewahren wir, dass es wenigstens aus drei verschiedenen Quellen herstammt, und dass wir demnach zwischen ethnologischer, politischer und professioneller Kaste unterscheiden müssen.

Wo verschiedene Familien sich berühren, entsteht die ethnologische Kaste. Gegenseitige Abneigung zwischen den Weissen und den Schwarzen besteht und hat immer bestanden, und so häufig sich auch beide trafen, im Kriege oder auf der Wanderschaft, hat der Weisse beständig seine Ueberlegenheit behauptet und zwischen sich und seinem farbigen Bruder gewisse sociale Schranken gezogen. Die Âryas und Sûdras scheinen diese gegenseitige Antipathie ebenfalls empfunden zu haben. Im Alterthume wurde der Unterschied des Blutes und der Farbe noch durch den Unterschied der Religion und der Sprache verstärkt; aber auch in neueren Zeiten und in Ländern, wo der Neger dieselbe Sprache redet und denselben Gott verehrt wie sein Herr, kann der Weisse nie das alte angeborne Vorurtheil, das in seinem Blute zu leben scheint, und das ihn zurückhält, seinen dunkleren Nachbar als ebenbürtig zu begrüssen, vollständig bemeistern. Und selbst da, wo keine Verschiedenheit der Farbe besteht, behauptet ein ähnliches Gefühl, das der nationalen Zusammengehörigkeit, als ob es in der menschlichen Natur liege, seinen Einfluss. Zwischen dem Juden und dem Heiden, dem Griechen und dem Barbaren, dem

Sachsen und dem Celten, dem Engländer und dem Ausländer besteht etwas — mögen wir es nun Hass oder Abneigung, Misstrauen oder blos Kälte nennen, — das in einem primitiven Zustande der Gesellschaft nothwendig zu einem Kastensysteme führen würde, und das selbst in civilisirteren Ländern niemals ganz ausgerottet werden kann.

Die politische Kaste entsteht aus den Kämpfen der verschiedenen Parteien, die sich in einem Staate um die politische Herrschaft streiten.

Die zwischen dem römischen Patricier und Plebejer bestehende Gesinnung war ein Kastenverhältniss, und die Heirat zwischen dem Sohne eines Plebejers und der Tochter eines Patriciers wurde geraume Zeit hindurch in Rom ebenso verabscheut, wie die Heirat zwischen einem Sûdra und einer Brahmanentochter in Indien. Zu diesen zwei Klassen der Gesellschaft, der regierenden und der regierten, dem Adel und dem Volke, sehen wir schon zu einer sehr frühen Zeit und in beinahe allen Ländern eine dritte Klasse, die Priester, hinzutreten; und wenn wir die Geschichte der alten Welt, besonders diejenige der orientalischen Nationen betrachten, so werden wir gewahren, dass sie vorzugsweise aus Kämpfen besteht, welche zwischen dem Adel und der Priesterschaft zur Erlangung des politischen Uebergewichts geführt wurden. Während die ethnologische Kaste demnach gewöhnlich nur zu einer völligen Trennung zwischen dem Weissen und dem Schwarzen, dem Sieger und dem Besiegten, dem Freien und dem Sklaven führt, scheidet die politische Kaste überdies noch die oberste Familie in drei Abtheilungen, indem sie von der grossen Masse der Bürger einen Militäradel und eine Priesterhierarchie absondert.

Die professionelle Kaste ist in Wahrheit nur eine Weiterbildung derselben socialen Entwicklung, die zur Herstellung der politischen Kaste führt. Nachdem sich die beiden oberen Klassen vom Haupttheil der Bevölkerung getrennt haben, tritt, besonders durch neue Unterabtheilungen in den Mittelklassen, allmählich eine vollkommnere Gliederung der Gesellschaft ein. Verschiedene Gewerbe und Berufszweige kommen auf, und die diesen

einmal bewilligten Vorrechte werden von den Gilden und Corporationen mit derselben Eifersucht vertheidigt wie die politischen Privilegien des Adels und der Priesterschaft. Einzelne Gewerbe und Berufszweige übertreffen andere an Achtbarkeit und Einfluss, und um dieses Ansehen aufrecht erhalten zu können, binden sich ihre Glieder durch Bestimmungen, welche strenger befolgt und ängstlicher empfunden werden, als die das ganze Volk betreffenden Gesetze. Eine jede Nation muss diese sociale Phase, welche sich im Mittelalter am vollkommensten in Europa entwickelte, durchmachen. Und obgleich in Europa mit dem Fortschritt der Civilisation und der wahren Religion alle Kastenbeschränkungen in neueren Zeiten mehr und mehr weggeräumt wurden, da alle Klassen jetzt unter denselben Gesetzen stehen und die Kirchen- und Staatsämter der geistigen Aristokratie der ganzen Nation zugänglich sind, so hat sich doch jenes überlieferte Kastengefühl, wenngleich in engeren Kreisen, in seinem dreifachen Charakter erhalten, und die Abneigung des Celten gegen den Sachsen, der Unterschied zwischen Adel und Bürgerstand, der Abstand zwischen dem Mann, der in Gold und Silber Geschäfte macht, und demjenigen, der Stiefel und Schuhe verkauft, besteht noch fort, ja, scheint für die gesunde Entwicklung jeder Gesellschaft beinahe unerlässlich zu sein.

Die erste Spur der Kaste, welche wir in Indien finden, ist eine ethnologische. Ehe die Âryas, oder das Volk, welches Sanskrit sprach, Indien in Besitz nahmen, war dasselbe von einer turanischen Bevölkerung bedeckt. Noch heute finden sich überall in Indien Spuren von diesen Ureinwohnern. Die Hauptmasse dieser ersten Ansiedler wurde indessen nach dem Süden vertrieben, und die in Südindien noch augenblicklich gesprochenen Mundarten, wie das Tamil, Telugu, Canaresische u. a. m. sind von den neueren Sanskritdialekten, als Hindustani, Bengali und Mahratti, ganz verschieden. Die Unterschiede in der physischen äussern Erscheinung zwischen dem siegreichen und dem besiegten Stamme müssen zur Zeit der grossen arischen Einwanderung beträchtlich gewesen sein, und ein aufmerksamer Beobachter kann noch jetzt die Abkömmlinge der beiden Stämme leicht von einander unterscheiden.

»Niemand, der sich in Indien aufgehalten hat«, bemerkt Dr. Stevenson, »kann die Physiognomie der höheren und niederen Stände der Eingeborenen irgendwie genau betrachtet haben, ohne dass ihm die merkwürdige Verschiedenheit, welche in der Kopfbildung, dem Körperbau und der Hautfarbe zwischen den die Hindubevölkerung bildenden höheren und niederen Kasten besteht, aufgefallen wäre. Die hohe Stirn, der kräftige Wuchs und die leichte Kupferfarbe der Brahmanen und der übrigen mit ihnen verbundenen Kasten erscheinen mit den ziemlich gedrückten und breiten Köpfen, der schwächlichen Gestalt und dem dunkeln Bronzeteint der niederen Kasten in starkem Gegensatz«. Die Zeit hat indessen viele Veränderungen bewirkt, und so finden sich augenblicklich besonders in Südindien Brahmanen, welche eben so schwarz wie die Pariahs sind.

Obschon die Hymnen des Veda das Wort *Sûdra* nur in der zuvor bezeichneten Stelle enthalten, so spielen sie doch häufig auf diese feindlichen Stämme an, und nennen sie »Dasyus« oder Feinde. So sagt ein Dichter (*R*v. III, 34, 9):

»Indra gab Pferde, Indra gab die Sonne, er gab die Erde mit Nahrung für Viele, er gab Gold, und er gab Wohlstand; die Dasyus vernichtend, beschützt Indra die arische Farbe«.

Das hier durch Farbe, v a r *n* a, übersetzte Wort ist der wahre Sanskritname für Kaste. Es kann auch darüber kein Zweifel obwalten, dass zwischen den Âryas und Dasyus ein Farbenunterschied bestand, und dass das ursprünglich Farbe bedeutende Wort v a r *n* a später in dem allgemeinen Sinne von Kaste gebraucht wurde [2]. Herr Muir hat aus dem Mahâbhârata einen Abschnitt citirt, in dem es heisst, dass die Farbe der Brahmanen weiss, die der Kshatriyas roth, die der Vaisyas gelb und die der *Sûdras* schwarz sei. Dies scheint jedoch eine spätere Allegorie zu sein, und die Farben sind vielleicht nur gewählt worden, um den betreffenden Charakter der vier Kasten auszudrücken. Als der Name v a r *n* a zuerst in dem Sinne von Kaste angewendet wurde, gab es nur zwei Kasten, die Âryas und die Nicht-Âryas, die helle und die dunkle Race. Die dunkle Race wird von den Dichtern des Veda bisweilen »die schwarze Haut« genannt. Rigveda I,

130, 8: »Indra beschützte in der Schlacht den arischen Verehrer, er unterwarf die Gesetzlosen für Manu, er besiegte die schwarze Haut«. Die arischen Sieger geben ihnen noch andere Namen z. B. »schafnasig und nasenlos«, während die arischen Götter häufig wegen ihrer schönen Nasen gepriesen werden. Dass die vedischen Dichter diese Völkerschaften für Heiden und Barbaren ansahen, können wir aus anderen Abschnitten, in denen sie als das heilige Feuer nicht unterhaltend und als Verehrer verrückter Gottheiten dargestellt werden, schliessen. Ja, man warf ihnen sogar vor, dass sie rohes Fleisch ässen — wie denn auch im Dekhan einige niedrige Kasten Puliyars oder Poliars, d. h. Fleischesser, heissen, — und sich von Menschenfleisch nährten. Wie die Brahmanen sie behandelten, können wir aus dem folgenden Gebete entnehmen:

»Indra und Soma, verbrennt diese Teufel, vernichtet sie, werft sie nieder, ihr zwei Stiere, das Volk, das in der Finsterniss wächst! Haut die Wahnwitzigen nieder, erstickt sie, tödtet sie; schleudert sie weg, und erschlagt die Gefrässigen.

»Indra und Soma, geht vereint gegen den fluchenden Dämon! Möge er brennen und zischen wie ein im Feuer befindliches Opfer! Wendet euren unversöhnlichen Hass gegen den Schurken, der den Brahmanen hasst, der Fleisch isst, und dessen Anblick abscheulich ist«.

»Indra und Soma, schleudert den Uebelthäter in den Abgrund, ja, in unergründliche Dunkelheit! Möge eure Kraft voller Grimm sein, um auszuhalten, damit keiner wieder herauskomme!«

Diese alte, auf einer ursprünglichen Blutsverschiedenheit beruhende Trennung zwischen arischen und nicht-arischen Racen wurde in späteren Zeiten als die Hauptverschiedenheit zwischen den drei zweimalgebornen Kasten und den Śûdras aufrecht erhalten. Das Wort âryа (edel) kommt von ărya her, das einen Hausbesitzer bedeutet, und war anfänglich der Name der dritten Kaste, der Vaiśyas. Diese Aryas oder Vaiśyas bildeten die grosse Masse der brahmanischen Gesellschaft; und es ist ganz natürlich, dass ihr Name in einer abgeleiteten Form alle drei Klassen, in die sich diese Aryas später theilten, gemeinsam um-

fasste. Das Wachsthum dieser drei höheren Kasten können wir in den Hymnen, in den Brâhma*n*as und in den legendenhaften Geschichten, welche sich in den epischen Gedichten finden, verfolgen. Die drei Beschäftigungsweisen der Aryas in Indien waren Kampf, Ackerbau und Götterverehrung. Diejenigen, welche die Schlachten des Volks kämpften, erwarben sich natürlich Einfluss und Rang, und ihre Führer erscheinen im Veda als Rajahs oder Könige. Diejenigen, welche an dem Kampfe keinen Antheil nahmen, erhielten eine niedrigere Stellung; man nannte sie Vi*s*, Vai*s*yas oder Hausbesitzer, und sie hatten ohne Zweifel zur Unterhaltung der Heere beizutragen. Vi*s*pati, oder Herr der Vi*s*, wurde ein gewöhnlicher Name für König, und es findet sich dasselbe Wort in dem altpersischen V i *s* p a i t i und dem neulitauischen w i ê s z p a t i s, König. Indessen wurde vom ganzen Volke eine dritte Beschäftigung, die Verehrung der Götter, für ebenso wichtig und für das Wohl des Landes ebenso erspriesslich gehalten, als das Kämpfen gegen die Feinde oder die Bebauung des Bodens. So unvollkommen und thöricht auch uns ihre Begriffe über die Gottheit erscheinen mögen, so müssen wir doch zugeben, dass es keine Nation gegeben, welche so eifrig wie die alten Hindus ihren Göttern diente. Die Götter besiegen den Feind, die Götter gewähren eine reiche Ernte. Gesundheit und Reichthum, Kinder, Freunde, Herden und Gold sind die Gaben der Götter. Und dies sind bei den frühern Dichtern keine leeren Phrasen. Nein, der Dichter glaubt es; er glaubt es nicht nur, sondern er weiss es, dass alles Gute von oben kommt. »Ohne dich, o Varu*n*a!« sagt der Dichter, »bin ich nicht einmal der Herr über das Blinzeln des Auges. Ueberliefere uns nicht dem Tode, wenn wir auch Tag für Tag gegen dein Gebot gefehlt haben. Nimm unser Opfer an, vergib unsere Sünden, lass uns wieder mit einander wie alte Freunde sprechen«. Hierin liegt der Zauber dieser alten Hymnen. In ihnen findet sich noch nichts über den Glauben an eine Offenbarung, weil sie durch Weise, die drei Viertheile göttlich und ein Viertheil menschlich waren, überliefert worden. Sie glauben an eine grosse Offenbarung, und sie machen niemanden für die Wahrheit derselben verantwortlich, und diese Offen-

barung besteht darin, dass Gott weise, allmächtig, der Herr des Himmels und der Erde ist, dass er die Gebete der Menschen erhört und ihre Sünden vergibt. Folgender kurze Vers enthält alle diese ursprünglichen Glaubensartikel (Rigveda I, 25, 19):

»Vernimm, o Varuna, mein Flehen, und segne mich jetzt: ich flehe zu Dir, Deine Hülfe begehrend.

»Du, o weiser Gott, bist der König aller, des Himmels und der Erde: höre mich auf Deinem Pfade«.

Bei einer so eigenthümlich gearteten Nation waren die Priester sicher, schon frühzeitig einen grossen Einfluss zu erlangen; und es war ebenso gewiss, dass sie, wie die meisten Priester, denselben zu ihrem eigenen Vortheil und zum Nachtheil jedes wahren religiösen Gefühls benutzten. Der Urquell aller Religion besteht darin, dass der Mensch die unmittelbare Gegenwart Gottes fühlt und sich ihm nähert wie das Kind dem Vater. Die Priester indessen behaupten, dass ohne ihre Vermittelung sich niemand den Göttern nähern und ohne ihren Rath ihnen niemand Opfer darbringen dürfe. Die Mehrzahl der indo-europäischen Nationen hat diesen Ansprüchen widerstanden; in Indien aber waren die Priester siegreich, und die Stellung des Priesters, oder des Purohita, wird auch im Veda, wenn auch nur in einigen der spätesten Hymnen, vollständig anerkannt. So lesen wir im Rv. IV, 50, 8:

»Nur der König, vor welchem der Priester einhergeht, wohnt wohlgerüstet in seinem Hause; ihm fügt sich die Erde zu allen Zeiten, ihm beugt sich das Volk von selbst.

»Der König, welcher dem Priester, der seinen Schutz erfleht, Reichthum gewährt, wird ohne Widerstand die Schätze seiner Feinde sowohl als seiner Freunde erlangen; ihn werden die Götter beschützen«.

Dieses System der Purohitî, oder des Priesterregiments, hatte in Indien schon vor der Vollendung der ersten Sammlung der vedischen Hymnen Fuss gefasst. Auf diesen Hymnen beruhte die Hauptstärke der Priester, und sie wurden als das schätzenswertheste Erbe vom Vater auf den Sohn vererbt. Ein Hymnus, mit dem die Götter beim Beginn einer Schlacht angerufen worden, und welcher dem Könige den Sieg über seine Feinde verschafft hatte, wurde

für ein unfehlbares Zaubermittel gehalten und ward das heilige Schlachtlied eines ganzen Stammes. So lesen wir

Rv. VII, 33, 3: »Erhielt nicht in der Schlacht der zehn Könige Indra den Sudâs durch Gebet, o ihr Vasish*th*as?«

Rv. III, 53, 12: »Dieses Gebet des Vi*s*vâmitra, der Himmel und Erde und Indra gepriesen, erhält das Volk der Bhâratas«[3].

Indessen war es nur den Priestern gestattet diese Hymnen zu singen; nur sie konnten sie lehren, und sie flössten dem Volke den Glauben ein, dass der geringste Irrthum in den Wörtern, oder in der Aussprache der Wörter, den Zorn der Götter erregen würde. Auf diese Weise wurden sie die religiösen Ceremonienmeister, die Lehrer des Volkes und die Minister der Könige. Ein frommes, aber leichtgläubiges Geschlecht bewarb sich um ihre Gunst und fürchtete ihren Zorn.

Der folgende Hymnus wird zeigen, dass die indischen Priester schon zu einer frühen Zeit nicht nur zu segnen, sondern auch zu fluchen gelernt hatten (Rv. VI, 52):

1. Nein, beim Himmel! nein, bei der Erde, ich billige dies nicht; nein, beim Opfer! nein, bei diesen Riten! Die gewaltigen Berge mögen ihn zermalmen! Möge der Priester von Atiyâ*g*a umkommen[4]!

2. Wer immer sich, o Maruts, über uns wähnt oder über das Gebet (b r á h m a), das wir verfasst, spottet, mögen heftige Plagen über ihn kommen, möge der Himmel jenen Brahmanenhasser (b r a h m a - d v î s h) verbrennen!

3. Nannten sie dich, Soma, nicht den Beschützer des Bráhman? Sagten sie nicht, dass du uns gegen Flüche beschützest? Warum blickst du auf sie, wenn wir verspottet werden? Schleudre gegen den Brahmanenhasser den feurigen Speer!

4. Mögen die kommenden Dämmerungen mich beschützen! Mögen die schwellenden Flüsse mich beschützen! Mögen die festen Berge mich beschützen! Mögen die Väter mich bei der Anrufung der Götter beschützen!

5. Mögen wir immer glücklich sein! Mögen wir die aufgehende Sonne sehen! Möge der Herr der Vasus es so anordnen, er, der die Götter bringt, und mit seiner Hülfe bereit ist; —

6. Indra, der mit seiner Hülfe am Nächsten kommt; Sarasvatî, die schwellende, mit den Flüssen; Par*g*anya, der uns mit Pflanzen segnet; der ruhmreiche Agni, welcher wie ein Vater zu hören bereit ist, wenn wir ihn rufen.

7. All' ihr Götter, kommt her! Hört dies mein Gebet! Setzt euch auf diesen Altar nieder!

8. Zu demjenigen, o Götter, der euch durch ein von Butter überströmendes Opfer ehrt, kommt ihr alle.

9. Mögen die Söhne des Unsterblichen unsere Gebete erhören! Mögen sie uns gnädig sein!

10. Mögen alle gerechten Götter, welche unsere Gebete erhören, zu allen Zeiten diese angenehme Milch empfangen!

11. Möge Indra mit dem Heer der Maruts unser Lob annehmen! Möge Mitra mit Tvash*t*ar, möge Aryaman diese unsere Opfergaben empfangen!

12. O Agni, führe dieses unser Opfer weise, wartend auf die Götterschaar!

13. All' ihr Götter, hört diesen meinen Ruf, ihr, die ihr in der Luft und im Himmel seid, ihr, die ihr Feuerzungen[5] habt, und verehrt werden müsst, setzt euch auf diesen Altar nieder und erfreuet euch!

14. Mögen alle heiligen Götter hören! Möge der Himmel und die Erde und das Kind der Wasser (die Sonne) mein Gebet hören! Möge ich nicht Worte sprechen, die ihr nicht billigen könnt! Mögen wir eurer Gunst, als eure nächsten Freunde, uns erfreuen!

15. Mögen die grossen Götter, die so stark sind wie der Feind, die von der Erde, vom Himmel und dem Zusammenfluss der Wasser entsprangen, nach unserm Wunsche uns Gaben unser ganzes Leben hindurch, bei Tag und Nacht geben!

16. Agni und Par*g*anya nehmt mein Gebet an und unser Lob bei dieser Anrufung, ihr, die ihr recht angerufen seid! Der eine machte die Erde, der andere die Saat; gebet uns hier Wohlstand und Nachkommenschaft!

17. Wenn das Gras gestreut, wenn das Feuer angezündet ist, bete ich mit einem Liede voll inniger Verehrung. Freut euch

heute, ihr anbetungswerthen Visve Devas, über die bei diesem unserm Opfer dargebrachte Gabe!

Die Priester strebten nie nach königlicher Macht. »Ein Brahmane«, sagen sie, »ist für die Königswürde nicht geeignet« (*S*atapatha-brâhma*n*a V. 1, 1, 12). Sie überliessen die Insignien der Königswürde der Kriegerkaste. Aber wehe dem Krieger, der sich ihrer geistigen Führung nicht unterwerfen, oder der sein Opfer verrichten wollte, ohne auf seinen Samuel zu warten! Ehe der König sich entschloss, vor dem Brahmanen sich zu beugen, fanden zwischen den Priestern und dem Adel hartnäckige und blutige Kämpfe statt. In dem Veda finden wir noch Könige, die ihre eignen Hymnen an die Götter dichteten, königliche Barden, Râ*g*arshis, die in ihrer Person die Macht des Königs mit der des Priesters vereinigten. Die Familie des Vi*s*vâmitra hat ihre eigene Hymnensammlung zum Rigveda beigetragen, aber Vi*s*vâmitra selbst war königlicher Abstammung; und wenn man von ihm in späterer Zeit behauptete, dass er in die brahmanische Familie der Bh*r*igus, ein für ihre Heiligkeit wie für ihre Tapferkeit hochberühmtes Geschlecht, aufgenommen worden sei, so ist dies nur eine von den Brahmanen erfundene Entschuldigung, um das zu erklären, was ihr eignes System sonst umgestossen hätte. Von dem König *G*anaka von Videha wird in einigen Brâhma*n*as behauptet, dass er alle Brahmanen an seinem Hofe an Gelehrsamkeit übertroffen habe. Dennoch ruft er aus, als Yâ*g*ñavalkya ihn über die wahre Natur der Seele und ihre Identität mit Brahma, oder dem göttlichen Geiste, belehrt hat: »Ich will dir, o Ehrwürdiger, das Königreich der Videhas und mein eignes Selbst übergeben, um dein Sklave zu werden«.

Als der Einfluss der Brahmanen zunahm, wurden sie auf ihre Vorrechte eifersüchtiger, und während sie diese fester begründeten, bemühten sie sich zugleich, die Pflichten der Krieger und der Hausbesitzer zu beschränken. Diejenigen Âryas, welche sich nicht den Gesetzen der drei Stände unterwerfen wollten, wurden als Auswurf behandelt, und sind besonders unter dem Namen der Vrâtyas oder Stämme bekannt. Sie sprachen dieselbe Sprache,

wie die drei arischen Kasten; sie unterwarfen sich aber nicht der brahmanischen Disciplin, und sie mussten gewisse Bussen verrichten, wenn sie wieder in die arische Gesellschaft aufgenommen werden wollten. Die Ureinwohner, welche sich dem brahmanischen Gesetze unterwarfen, erhielten dagegen gewisse Privilegien und wurden unter dem Namen der *S*ûdras als eine vierte Kaste constituirt, während alle übrigen, welche sich fern hielten, Dasyus hiessen, was auch ihre Sprache sein mochte (Manu X. 45). Indessen war diese brahmanische Constitution nicht in einem Tage fertig geworden; und wir finden überall in den Hymnen, in den Brâhma*n*as und in den epischen Gedichten die Spuren eines lang fortgesetzten Kampfes zwischen den Âryas und den Ureinwohnern, und heftige Streitigkeiten um das politische Uebergewicht zwischen den beiden höchsten Klassen der Âryas. Eine geraume Zeit hindurch betrachteten sich die drei oberen Klassen als eine Familie; alle beanspruchten den Titel Ârya zur Unterscheidung von der vierten Klasse oder den *S*ûdras. In den Brâhma*n*as wird ausdrücklich bestimmt: Âryas sind nur Brahmanen, Kshatryas und Vai*s*yas; denn sie werden zu den Opfern zugelassen. Sie sollen nicht mit jedermann reden; denn die Götter sprachen nicht mit jedermann, sondern nur mit den Brahmanen, Kshatriya und Vai*s*ya. Wenn sie mit dem *S*ûdra sich in ein Gespräch einlassen sollten, mochten sie zu einem andern Manne sagen: »Sprich zu dem *S*ûdra also«. In verschiedenen Abschnitten der Purâ*n*as, wo ein Bericht über die Schöpfung gegeben wird, hören wir nur von *einer* ursprünglichen Kaste, welche durch die Verschiedenheit der Beschäftigungsweise später in drei zerfiel. Professor Wilson sagt:

»Obwohl das Dasein einer einzigen Kaste während des Zeitalters der Reinheit mit der Legende, welche den Ursprung der vier Kasten dem Brahmâ zuweist, unvereinbar ist, so wird es doch überall zugegeben. Ihre Trennung wird verschiedenen Personeu zugeschrieben, wenngleich es zweifelhaft ist, ob irgend jemandem mit Grund. Diese Angabe zeigt indessen, dass der Unterschied ursprünglich social oder politisch war«.

An einigen Stellen wird die dreifache Eintheilung der Kaste

dem Tretâ-Zeitalter zugeschrieben, und Herr Muir citirt aus dem Bhâgavatapurâna einen Abschnitt, in dem es heisst:

»Es gab ehemals nur einen Veda, einen Gott, ein Feuer und eine Kaste. Von Purûravas kam der dreifache Veda am Anfang des Tretâ-Zeitalters«.

Ein ähnlicher Gedanke wird in dem in der Brihad-Âranyaka-upanishad gegebenen Schöpfungsbericht gegeben. Dort wird behauptet, dass am Anfang nur einer, und zwar Brahman, war; dass Brahman die kriegerischen Götter, wie Indra, Varuna. Soma, Rudra, Parganya, Yama, Mrityu und Isâna schuf. Dass er hierauf die Corporationen der Götter, die Vasus, Rudras, Âdityas, Visve-Devas und Maruts, und zuletzt die Erde, welche alles trägt, schuf. Diese Erschaffung der Götter wird durchaus als ein Vorspiel zu der Erschaffung der Menschen behandelt. Wie Brahman der erste Gott war, so ist der Brahmane der erste Mensch. Wie die kriegerischen Götter auf jenen folgten, so folgt der Brahman auf den Kshatriya. Wie die Corporationen der Götter den dritten Rang, so nehmen auch die Corporationen der Menschen, die Vaisyas, die dritte Stelle ein, während die vierte Klasse, die Sûdrakaste, durch die Erde oder Pûshan — einer ihrer alten Götter heisst Pûshan, weil er alles ernährt — dargestellt wird. Aus diesem Abschnitt lassen sich sogleich praktische Schlüsse ziehen. »Brahman«, so heisst es, »ist der Geburtsplatz des Kshatriya; daher nimmt der König, ohwohl er die höchte Würde trägt, zuletzt zum Brahman als seinem Geburtsplatze Zuflucht. Jeder, welcher ihn verachtet, zerstört seinen eignen Geburtsplatz; — er ist ein grosser Sünder wie ein Mensch, der seinen Vorgesetzten beleidigt«.

Sogar der Name Gott wird von den Brahmanen schon in einer so frühen Zeit wie in der Brâhmanaperiode beansprucht. Im Satapathabrâhmana II. 2, 2, 6 lesen wir: »Es gibt zwei Götterarten; erstens die Götter, dann die, welche Brâhmanen sind, und welche den Veda gelernt haben und ihn wiederholen; dies sind menschliche Götter (manushya-devâh). Und das diesbezügliche Opfer ist ein zwiefaches: Angebinde für die Götter, Gaben für die menschlichen Götter oder die Brahmanen, welche

den Veda gelernt haben und ihn wiederholen. Mit Angebinden beschwichtigt er die Götter, mit Gaben die menschlichen Götter, die Brahmanen, welche den Veda gelernt haben und ihn wiederholen. Beide Götter verleihen ihm, wenn sie befriedigt sind, Glückseligkeit«.

Nichtsdestoweniger verstand es auch der Brahmane, demüthig zu sein, wenn es nothwendig war. »Niemand ist grösser«, sagt er, »als der Krieger; deshalb betet bei dem königlichen Opfer der Brahmane nächst dem Krieger«.

Nach langem und heftigem Kampfe zwischen den Brahmanen und den Kshatriyas trugen die Brahmanen den Sieg davon; und wenn wir nach den Legenden, welche sie selbst von diesen Kämpfen erhalten haben, schliessen dürfen, so endeten sie mit der vollständigen Vernichtung der meisten alten Kshatriyafamilien und mit der Zulassung einiger wenigen in die erste Kaste. Para*s*urâma ist der grosse Held der Brahmanen.

»Er reinigte die Erde dreimal sieben Male von der Kshatriyakaste und füllte die fünf grossen Seen von Samanta mit ihrem Blute, von welchem er der Familie der Bh*ri*gu Trankopfer darbrachte. Indem Para*s*urâma dem Könige der Götter ein feierliches Opfer darbot, übergab er die Erde den fungirenden Priestern. Nachdem er die Erde dem Ka*s*yapa gegeben hatte, zog sich der Held von unermesslicher Tapferkeit nach dem Mahendraberge, wo er noch verweilt, zurück, und auf diese Weise bestand zwischen ihm und dem Geschlechte der Kshatriyas Feindschaft, und so ward die ganze Erde von Para*s*urâma erobert«.

Die Vernichtung der Kshatriyas durch Para*s*urâma war durch die Grausamkeit der Kshatriyas herbeigeführt worden. Es wird uns berichtet, dass durch die Freigebigkeit des Königs K*ri*tavîrya die Bhrigus, welche als seine Priester fungirten, sich an Korn und Geld sehr bereichert hatten. Nachdem er in den Himmel eingegangen war, brauchten seine Verwandten Geld und baten die Bh*ri*gus, von deren Wohlstand sie wussten, um ein Anlehen. Einige von diesen verbargen ihr Geld unter der Erde; andere überlieferten es, da sie die Kshatriyas fürchteten, den Brahmanen; während andere jenen, was sie bedurften, gaben.

Es traf sich aber, dass ein Kshatriya, während er in der Erde grub, das in dem Hause eines Bh*ri*gu verborgene Geld entdeckte. Die Kshatriyas versammelten sich darauf, sahen diesen Schatz und erschlugen in Folge dessen alle Bh*ri*gus, selbst die Kinder im Mutterleibe. Ein Bh*ri*guweib verbarg ihr neugebornes Kind. Die Kshatriyas trachteten, sobald sie von seinem Dasein hörten, darnach, es zu tödten; ihm entströmte aber ein Glanz, der seine Verfolger blind machte. Sie baten nun die Mutter des Kindes demüthig um Wiederherstellung ihres Gesichts; sie verwies sie aber an ihr wunderbares Kind. Aurva, in das der ganze Veda sich begeben, als an die Person, welche sie ihrer Sehkraft beraubt hätte, und welche sie allein wieder herstellen könnte. Aurva stellte ihr Gesicht wieder her, und auf die Mahnung der Geister seiner Ahnen enthielt er sich der Rache; aber die Bh*ri*gus sollten sich an den Kshatriyas rächen. Para*s*urâma, die Geissel der Kshatriyas, war durch seinen Vater *G*amadagni und seinen Grossvater *Rik*îka, ein Nachkomme der Bh*ri*gus; durch seine Grossmutter aber, die Tochter des Gâdhi, des Königs von Kanyâkub*g*a, gehörte er zu dem königlichen Geschlechte der Ku*s*ikas.

Dieses königliche Geschlecht der Ku*s*ikas, welches den Rächer der Brahmanen, den Vernichter aller Kshatriyas, Para*s*urâma hervorbrachte, zählt unter seinen Mitgliedern eine andere ebenso merkwürdige Persönlichkeit, nämlich den Vi*s*vâmitra. Er war der Sohn desselben Gâdhi, dessen Tochter Satyâvatî die Mutter des *G*amadagni und die Grossmutter des Para*s*urâma wurde. Obwohl Vi*s*vâmitra aus königlichem Geschlechte war, erwarb er für sich und seine Familie die Vorrechte eines Brahmanen. Er wurde ein Brahmane und durchbrach demnach alle Kastengesetze. Die Brahmanen können diese Thatsache nicht leugnen, weil sie einen der Hauptgegenstände ihrer Legendenpoesie bildet. Sie haben indessen keine Mühe gescheut, die Anstrengungen des Vi*s*vâmitra, die er in seinem Kampfe zur Gewinnung der Brahmanenschaft zu bestehen hatte, als so übermenschlich zu schildern, dass wohl niemand leicht sich versucht fühlen möchte, seinem Beispiele zu folgen. Im Veda, wo der Kampf zwischen Vi*s*vâmitra, dem Führer der Ku*s*ikas oder

Bharatas, und dem Brahmanen Vasish*tha*, dem Führer der weissgekleideten Tritsus, als ein Wettstreit zwischen den beiden Nebenbuhlern zur Erlangung des Amtes des Purohita, oder Oberpriesters und Ministers am Hofe des König Sudâs, des Sohnes *des Pigavana, dargestellt wird, sind diese ungeheuren Bussen noch nicht erwähnt. In den epischen Gedichten wird auf diese* Geschichte häufig angespielt, und wir geben folgende Auszüge aus dem Buche des Herrn Muir, da sie auf die spätere Kastengeschichte in Indien einiges Licht werfen dürften:

»Saudâsa war König der Familie von Ikshvâku. Vi*s*vâmitra wünschte von diesem zu seinem Haupt-Priester ernannt zu werden; aber der König zog Vasish*tha* vor. Es traf sich indessen, dass der König auf die Jagd ging und Saktri, dem ältesten von den hundert Söhnen des Vasish*tha*, auf der Landstrasse begegnete und ihm aus dem Wege zu gehen befahl. Der Priester erwiderte höflich: »Der Pfad gehört mir, o König; dies ist das uralte Gesetz; nach allen Vorschriften muss der König dem Brahmanen ausweichen«. In späteren Zeiten würde er einen weniger höflichen Spruch aus dem Brahma-vaivarta citirt haben: »Derjenige, welcher seinen Lehrer, oder einen Brahmanen, oder ein Bild eines Gottes sieht und sich nicht augenblicklich verbeugt, wird ein Schwein auf der Erde«. Der König schlug den Priester mit einer Peitsche; der Priester verwünschte den König in einen Cannibalen. Vi*s*vâmitra, der zufälligerweise in der Nähe war, benutzte diesen Auftritt, hielt den König ab, des Priesters Gnade zu erflehen, und der Priester, der Sohn des Vasish*tha*, war der erste, den Saudâsa frass. Den übrigen Söhnen des Vasish*tha* ward dasselbe Schicksal zu Theil. Als Vasish*tha* die Vernichtung seiner Söhne von Vi*s*vamîtra vernahm, trug er sein Leid, wie der grosse Berg die Erde trägt. Er sann auf Selbstmord, dachte aber nie an die Ausrottung der Kau*s*ikas. Trotz aller wiederholten Versuche konnte sich Vasish*tha* indessen nicht das Leben nehmen; und als er zu seiner Einsiedelei zurückkehrte, entdeckte er, dass das Weib seines ältesten Sohnes schwanger war, und dass er auf die Fortsetzung seines Geschlechts hoffen durfte. Ein Sohn ward geboren und Parâ*s*ara genannt. Der König Saudâsa wollte ihn

auch verschlingen, als Vasish*th*a dazwischentrat, den König exorcirte und von dem zwölf Jahre hindurch auf ihm lastenden Fluche befreite. Vasish*th*a übernahm wieder sein Priesteramt, und der König blieb ein Gönner der Brahmanen; er wird aber immer als *ein Kshatriya citirt*, der den Brahmanen *feindlich gesinnt* war und wegen seiner Feindschaft bestraft wurde«.

Der wichtigste Punkt in den Augen des spätern Brahmanen war, wie Vi*s*vâmitra, ein geborner Kshatriya, ein Brahmane werden konnte, und zur Lösung dieser Schwierigkeit erfanden sie die absurdesten Fabeln. Der Gegenstand seines Ehrgeizes soll die Kuh des Vasish*th*a gewesen sein, und obschon er schliesslich jene Kuh, die ein höchst wunderbares Thier war, nicht erlangte, so erwarb er sich doch durch seine durch tausende von Jahren fortgesetzten Bussübungen einen Antheil an dem Vortheile der Priesterschaft. Herr Muir hat aus den Purâ*n*as und den epischen Gedichten alle Abschnitte, welche den Kampf um die Milchkuh des Priesters erläutern, sorgfältig gesammelt, und die Hauptabschnitte aus dem Râmâya*n*a können in der trefflichen, vom Chevalier Gorresio verfassten italienischen Uebersetzung jenes Epos gelesen werden.

Eine andere Schwierigkeit für die späteren Brahmanen bot der Fall ihres eignen berühmtesten Gesetzgebers, Manu. Auch er war der Geburt nach ein Râ*g*anya oder Kshatriya, und sein Vater Vivasvat hiess »der Samen aller Kshatriyas« (Madhusûdana, Bhagavadgîtâ IV, 1). Es war für einen Kshatriya ein Verbrechen, das Gesetz zu lehren (svadharmâtikrama), und die dogmatischen Philosophen aus der Mîmâ*m*sâ-Schule konnten dies nur durch die künstlichsten Beweisgründe wegdeuten. Die Brahmanen scheinen vergessen zu haben, dass nach ihren eignen Upanishads A*g* âta*s*atru, der König von Kâ*s*î, mehr Kenntniss als Gârgya, der Sohn des Balâka, der als Leser des Veda[6] berühmt war, besass, und, dass Gârgya sein Schüler zu werden wünschte, obwohl es, wie der König selbst bemerkte, nicht recht sei, dass ein Kshatriya einen Brahmanen unterweise. Sie müssen vergessen haben, dass Pravâhana *G*aivali, der König der Pa*ñk*âlas, den *S*vetaketu Âru*n*eya und seinen Vater zum Schweigen brachte und ihnen die

Lehren mittheilte, welche nur die Kshatriyas, aber nicht die Brahmanen zuvor gekannt hatten[7]. Dass der König *G*anaka von Videha ausserordentliche Kenntniss besass, wird von einem der gelehrtesten Brahmanen, vom Yâ*g*ñavalkya selbst anerkannt; und nach dem *S*atapatha-brâhma*n*a, welches für das Werk des Yâ*g*ñavalkya gehalten wird, soll der König *G*anaka ein Brahmane geworden sein[8].

Was wir auch über den historischen Werth derartiger Ueberlieferungen denken mögen, so ist so viel wenigstens klar, dass es den Priestern nach einiger Zeit gelang, ein einträgliches Uebergewicht zu gewinnen, und dass es der Mühe werth war, um die Zulassung in ihre Kaste zu kämpfen. Sobald die Oberherrschaft der Brahmanen einmal fest begründet war, wurden die Kastengesetze strenger als je; und das Heiratsverbot nicht allein zwischen Âryas und *S*ûdras, sondern sogar zwischen den verschiedenen Kasten der Âryas ward für die Aufrechthaltung jener Vorrechte, für welche die Brahmanen und Kshatriyas in blutigen Schlachten gekämpft hatten, wesentlich. Zwar nur in den spätesten Werken der vedischen Literaturperiode finden wir die ersten Spuren jenes unduldsamen Kastengeistes, der die Gesetze des Manu durchdringt. Aber dass der Druck des Systems und die arrogante Tyrannei der Brahmanen vom Volke schon in einer frühern Periode empfunden wurde, können wir aus jener Reaction ersehen, welche das entgegengesetzte System des Buddha hervorrief, und die im dritten Jahrhundert vor Chr. Geb. zur Annahme des Buddhismus als der Staatsreligion von Indien führte. Buddha war wie *G*anaka und Vi*s*vâmitra ein Kshatriya, ein königlicher Prinz, und das Geheimnis seines Erfolges liegt in seiner Missachtung der Vorrechte der Priesterkaste. Er wandte sich an alle Klassen, ja, er wandte sich mehr an die Armen und Niedrigen, als an die Reichen und Hohen. Er wünschte nicht die Kaste als eine sociale Einrichtung abzuschaffen, und es findet sich in keiner seiner Reden eine Spur von socialer Nivellirung oder demokratischem Socialismus. Seine einzigen Angriffe waren auf die von den Brahmanen ausschliesslich beanspruchten Vorrechte und gegen ihre grausame Behandlungsweise der niedrigsten Kasten

gerichtet. Die Brahmanen traten ihm mit denselben Behauptungen entgegen, welche die früheren Reformatoren ins Feld geführt hatten. »Wie kann ein Kshatriya das Priesteramt verwalten wollen? Er bricht das heiligste Gesetz, wenn er versucht, sich in religiöse Angelegenheiten zu mischen«. Da Buddha aber nicht wie Visvâmitra auf seine persönlichen Vortheile bedacht war und sich aller offensiven Kriegsführung enthielt, so fuhr er einfach zu predigen und zu lehren fort, dass »Alles, was geboren wird, sterben muss, dass die Tugend besser ist als das Laster dass die Leidenschaften unterdrückt werden müssen, bis man bereit ist, alles, sogar sein eignes Selbst aufzugeben«. Diese Lehren würden in den Augen des Volkes wohl schwerlich einen so grossen Reiz besessen haben, wären sie nicht von einem Manne aus königlichem Geschlecht, der seine erhabene Stellung aufgegeben und mit den niedrigsten Klassen wie mit Freunden und seinesgleichen verkehrt hatte, verkündet worden.

»Wie die vier Flüsse, welche sich in den Ganges ergiessen, sobald sie ihr Wasser mit dem heiligen Strom vermischen, ihre Namen verlieren, so hören alle, welche an Buddha glauben, auf, Brahmanen, Kshatriyas, Vaisyas und Sûdras zu sein«.

Dies war die Lehre Buddha's. Oder ferner —

»Zwischen einem Brahmanen und einem einer andern Kaste angehörigen Manne ist nicht derselbe Unterschied wie zwischen Gold und einem Stein, oder zwischen Licht und Dunkelheit. Der Brahmane wird ebenso wie der *K*andâla von einer Frau geboren. Wenn der Brahmane todt ist, sind seine Ueberreste unrein, wie die der übrigen Kasten. Worin besteht der Unterschied?« »Wenn die Brahmanen über dem Gesetze ständen, wenn es für sie keine unglücklichen Folgen begangener Sünden gäbe, dann könnten sie in der That auf ihre Kaste stolz sein«. »Mein Gesetz ist ein Gesetz der Gnade für alle«. »Meine Lehre ist wie der Himmel. Sie enthält Raum für alle ohne Ausnahme, für Männer, Weiber, Knaben, Mädchen, Arme und Reiche«.

Eine derartige Lehre war in einem Lande, das in den Banden der Kastengesetze lag, des Sieges gewiss. Auf das Geheiss Buddha's scheint der böse Geist der Kaste verschwunden zu sein.

Diebe und Räuber, Bettler und Krüppel, Sklaven und öffentliche Dirnen, verkommene Kaufleute und Strassenkehrer sammelten sich um ihn. Aber es kamen auch Könige, um ihre Sünden zu bekennen und Busse zu thun, und die gelehrtesten Brahmanen bekannten vor Buddha ihre Unwissenheit. Die Hindugesellschaft war verändert. Die Dynastien, welche in den Hauptstädten Indiens regierten, waren Sûdras. Die in ihren Erlassen benutzte Sprache ist nicht mehr Sanskrit, sondern der Volksdialekt. Die brahmanischen Opfer wurden abgeschafft, und es erhoben sich überall in Indien Gebäude, welche durch die Reliquien von Buddha, die sie enthielten, für heilig gehalten, und welche von Klöstern, die allen Ständen, Brahmanen und Sûdras, Männern und Frauen offen standen, umgeben waren. Wie lange dieser Zustand der Dinge währte, ist schwierig zu sagen. Als Fahian, ein chinesischer Pilgrim, gegen Ende des vierten Jahrhunderts durch Indien reiste, hatte in einigen Theilen des Landes schon eine brahmanische Reaction begonnen. Zur Zeit des Hiouenthsang, in der Mitte des siebenten Jahrhunderts, verlor der Buddhismus rasch Terrain, und einige seiner heiligsten Stätten lagen in Trümmern. Die Brahmanen hatten schon viel von ihrem frühern Einfluss zurückgewonnen, und sie wurden bald stark genug, um die Ketzerei des Buddha vom indischen Boden auf immer auszurotten und unter Sa*n*kara-Â*k*ârya die orthodoxe Lehre wieder einzuführen. — Augenblicklich gibt es in Indien keine Buddhisten; sie sind gegen Süden nach Ceylon, gegen Norden nach Nepal, Tibet und China gewandert. Nach der siegreichen Rückkehr der Brahmanen wurden die alten Kastenvorschriften wieder strenger als je beobachtet, und die Brahmanen wurden wiederum, was sie vor Entstehung des Buddhismus gewesen waren, die irdischen Götter Indiens. In etwas war jedoch das Kastensystem verändert worden. Obschon die Gesetze des Manu noch von vier Kasten (— Brahmanen, Kshatriyas, Vaisyas und Sûdras —) redeten, so hatte die durch langdauernde Herrschaft des Buddhismus herbeigeführte sociale Verwirrung nur einen breiten Unterschied gelassen: auf der einen Seite nämlich die reine Kaste der Brahmanen, auf der andern die gemischten und unreinen

Kasten des Volkes. In vielen Gesellschaften waren die reinen Kasten der Kshatriyas und Vaisyas ausgestorben, und alle diejenigen, welche ihre brahmanische Abkunft nicht beweisen konnten, wurden als Sûdras in einen Topf geworfen. Wir würden augenblicklich vergeblich nach reinen Kshatriyas und Vaisyas in Indien suchen, und die Familien, welche diese Titel noch beanspruchen, würden Mühe haben, ihren Stammbaum nachzuweisen. Ja, nur wenige können sogar das reine Blut eines Sûdra beanspruchen. So niedrig auch der Sûdra im System des Manu stand, so rangirte er doch höher als die meisten Mischkasten, die Varnasankaras. Der Sohn eines Sûdra von einer Sûdrafrau ist reiner als der Sohn eines Sûdra von einem der höchsten Kaste angehörigen Weibe (Manu X, 30). Manu rechnet den *Kandâla* zu dem niedrigsten Auswurfe, weil sein Vater ein Sûdra und seine Mutter eine Brahmanin ist. Er betrachtet offenbar die Mésalliance einer Frau für erniedrigender, als die eines Mannes. Wer nämlich zum Vater einen Brahmanen und zur Mutter eine Sûdra-Frau hat, kann seine Familie im siebenten Geschlechte zu der höchsten Kaste wieder erheben (Manu X, 64), während der Sohn eines Sûdra und einer Brahmanin auf immer den *Kandâlas* angehört. Die *Kandâlas* müssen ausserhalb der Stadt wohnen, und kein anständiger Mensch darf mit ihnen verkehren. Am Tage müssen sie, durch Kennzeichen bemerkbar, umhergehen; in der Nacht werden sie aus der Stadt vertrieben.

Manu betrachtet freilich alle Kasten der Hindugesellschaft, und ihre Anzahl ist beträchtlich, als das Ergebniss der gemischten Ehen zwischen den vier ursprünglichen Kasten. Nach ihm verursachten die vier ursprünglichen Kasten durch alle mögliche Weise des Zwischenheiratens sechzehn gemischte Kasten, welche durch ferneres Zwischenheiraten eine lange Reihe neuer gemischter Kasten hervorbrachten. Es ist indessen sehr schwierig zu bestimmen, ob Manu sagen wollte, dass der Sprössling einer Mischehe stets in eine niedrigere Kaste eintreten müsse. Er konnte unmöglich behaupten, dass der Sohn eines Brahmanen und einer Vaisya-Frau stets ein Arzt oder Vaidya bleiben würde; dies ist nämlich der Name, den Manu der Nachkommenschaft dieser

beiden Kasten gab. Heutzutage würde das Kind eines Sûdra und einer Brahmanin in keine angesehene Kaste aufgenommen werden. Ihre Heirat würde gar nicht legitime Geltung haben. Die einzige vernünftige Erklärung der Worte Manu's scheint die zu sein, dass die Kaste der Vaidyas oder Aerzte ursprünglich aus der Vereinigung eines Brahmanen und einer Vaisya entsprang, obwohl auch dies nur eine phantastische Idee ist. Wenn wir genauer zusehen, so werden wir finden, dass die Mehrzahl dieser gemischten Kasten in Wirklichkeit die Berufe, Gewerbe und Gilden einer halb civilisirten Gesellschaft sind. Sie warteten nicht auf Mischehen, um ins Dasein zu treten. Berufe, Gewerbe und Handwerke hatten sich ohne Rücksicht auf Kaste, wenn wir sie in ihrem ethnologischen und politischen Wortsinne nehmen, gebildet. Einige ihrer Namen kamen von Städten und Ländern her, wo gewisse Gewerbe in besonderm Ansehen standen. Die Dienerinnen, welche den Damen aufwarteten, hiessen Vaidehas, weil sie von Videha, dem Athen Indiens kamen, ebenso wie der Franzose den »porteur d'eau« einen »Savoyarden« nennt. Die Behauptung, dass jedes Mitglied der Vaidehakaste, in der That jede Kammerzofe, aus der Heirat eines Vaisya und einer Brâhmanî entsprossen sei, ist einfach absurd. In andern Fällen wurden die Namen der Kasten Manu's von ihren Beschäftigungen hergeleitet. Die Kaste der Musikanten hiess z. B. Venas, von vînâ, die Leier. Nun war es offenbar die Absicht Manu's, die professionellen Corporationen mit dem alten Kastensystem in Berührung zu bringen, indem er einer jeden, je nach ihrer höheren oder niedrigern Stellung, eine mehr oder weniger gemischte Abstammung von der ursprünglichen Kaste zuerkannte. Die Vaidyas oder Aerzte, die offenbar eine anständige Corporation bilden, werden z. B. als die Nachkommenschaft eines Brahmanen und einer Vaisya-Frau dargestellt, während die Gilde der Fischer oder Nishâdas als die Abkömmlinge eines Brahmanen und einer Sûdra-Frau angegeben werden. Manu hatte kaum sagen wollen, dass jeder Sohn eines Vaisya und einer Kshatriya-Frau ein Handelsreisender werden, oder in die Kaste der Magadhas treten musste. Wie hätte sich jene Kaste, da an manchen Orten die Kasten der

Kshatriyas und Vaisyas ganz ausgerottet waren, ergänzen können? Da den Magadhas aber eine gewisse sociale Stellung zugewiesen werden musste, so erkannte sie Manu als die Nachkommen der zweiten und dritten Kaste an, ebenso wie die Behörde für Wappenverleihung die Zahl der Felder eines Grafen oder Barons bestimmen würde.

Nachdem die politische Kaste auf diese Weise in Indien beinahe ausgestorben war und nichts als den weiten Unterschied zwischen den Brahmanen und den Mischkasten zurückgelassen hatte, kam ein neues Kastenregiment auf, dessen Charakter durchaus professionell war, obschon es künstlich auf den welken Stamm der alten politischen Kasten gepfropft worden war. Dieses System lebt in Indien noch fort und hat seinen Einfluss auf den Zustand der indischen Gesellschaft zum Nutzen und Schaden geltend gemacht. In Perioden der Weltgeschichte, wo die öffentliche Meinung nur schwach hervortritt und die Handhabung der Gerechtigkeit schwankend erscheint, müssen Institutionen, ähnlich den indischen Kasten, nothwendig ins Leben treten. Diejenigen, welche dasselbe Interesse, dieselbe Beschäftigung und dieselben Grundsätze mit einander gemeinsam haben, vereinigen sich zur Selbstvertheidigung; nachdem sie sich aber Macht und Einfluss erworben haben, vertheidigen sie nicht allein ihre Rechte, sondern beanspruchen auch bedeutendere Privilegien. Sie geben ihren Mitgliedern natürlich gewisse Verhaltungsmassregeln, welche für das Interesse ihrer Kaste oder Gesellschaft von wesentlichem Werthe sind. Diese Regeln, manchmal offenbar von sehr geringer Bedeutung, werden von den einzelnen Mitgliedern mit grösserer Aengstlichkeit beobachtet, als die Gesetze der Religion; denn ein Vergehen gegen diese kann verziehen werden, während eine Nichtachtung der ersteren zu temporärem Ausschlusse oder zum Verluste der Kaste führen würde. Mancher Hindu, der Lastträger ist, wird zugestehen, dass es nichts auf sich hat, wenn er für seinen Herrn Wasser holt. Er gehört aber zu einer Lastträgerkaste, die sich verpflichtet hat, kein Wasser zu schleppen, und es würde ehrlos sein, wenn er aus persönlichen Rücksichten jenes Gesetz brechen wollte. Es würde ausserdem ein Eingriff in die

Rechte einer andern Kaste, in die der Wasserträger, sein. In den meisten Theilen Indiens wird es als selbstverständlich betrachtet. dass gewisse Gewerbe von gewissen Kasten betrieben werden sollen, und die Bevölkerung hat ohne Zweifel dieselben Mittel. Eindringlinge zu bestrafen wie die Gilden im Mittelalter. Je ergiebiger das Gewerbe ist, um so eifersüchtiger wird es bewacht, und es gab in Indien offenbar keinen einträglicheren Beruf als den priesterlichen. Die Priester waren demnach die eifrigsten Verfechter des Kastensystems, und nachdem sie ihm in den Augen des Volkes ein heiliges Ansehen gegeben, dehnten sie es zu einem ungeheuren Spinnengewebe aus, welches eine Klasse von der andern, eine Familie von der andern, einen Menschen von dem andern trennte, und das, während es jede gemeinsame öffentliche Thätigkeit unmöglich machte, die wachsamen Priester befähigte, sich auf jeden, der die Fäden ihres sociales Gewebes verwirren wollte, zu stürzen und ihn zu Tode zu martern. Doch obschon viel Unheil dadurch geschah, dass man die Priester einen zu grossen Einfluss gewinnen liess, so übte doch auch das Kastenwesen auf die öffentliche Moralität eine gute Wirkung aus. Jeder wusste, dass er seine Kaste wegen Vergehen, von denen das Gesetz keine Notiz nahm, verlieren konnte. Unsittlichkeit oder Trunkenheit konnten mit Degradation oder Verlust der Kaste gestraft werden. Wahrlich, wenn man die Kaste jenes religiösen Charakters, welchen ihr die Priester zum eigenen Vortheil anzuhängen wussten, und wodurch sie Dingen, die, wie alle socialen Einrichtungen, sich verändern und wachsen sollten, eine unnatürliche Dauer und Heiligkeit verliehen, entkleiden könnte, so würde es sich wahrscheinlich zeigen, dass das Kastensystem für den bisher in Indien aufrecht erhaltenen Zustand der Gesellschaft und der Regierung wohl geeignet ist, und dass, wenn es plötzlich beseitigt würde, die hierdurch entstehende Veränderung mehr schaden als nützen möchte.

Die vornehmlichen gegen das augenblickliche Kastensystem gerichteten Einwürfe sind, dass es die Leute daran verhindert, zusammen zu speisen, mit wem sie wollen, zu heiraten, wen sie wollen, und den Beruf, den sie wünschen, zu ergreifen. Die

blosse Verhinderung am Zusammenspeisen ist aber, besonders in den orientalischen Ländern, von keiner Wichtigkeit; und Personen, die zu verschiedenen Kasten gehören und sich nicht gegenseitig bewirthen, können nichtsdestoweniger auf dem freundschaftlichsten Fusse stehen. Bei den orientalischen Völkern hat das Zusammenessen eine ganz andere Bedeutung als bei uns. Es ist mehr als unser gemeinsames gesellschaftliches Mahl. Es ist eine Mahlzeit en famille. Niemand ladet ein, und niemand wünscht eingeladen zu werden. Auf jeden Fall besteht Gegenseitigkeit im Kastenverhältniss. Die Sache liegt nicht so, dass der Reiche den Armen besuchen kann, aber der Arme den Reichen nicht besuchen darf; oder dass der Brahmane den *S*ûdra zum Essen einladen kann, aber dagegen nicht eingeladen werden darf. In Indien schämt sich niemand seiner Kaste, und der niedrigste Pariah ist auf seine Kaste ebenso stolz und sucht sie ebenso ängstlich zu bewahren wie der höchste Brahmane. Die Turas, eine *S*ûdraklasse, glauben, dass ihre Wohnungen, wenn ein Brahmane sie besucht, entweiht seien und werfen ihr Kochgeschirr weg. Eine andere *S*ûdraklasse wirft das Kochgeschirr weg, wenn ein Brahmane in ihr Boot kommt. Wenn man einen *S*ûdra aus der niedrigsten Kaste zu einem Feste mit einem Europäer des höchsten Ranges zusammen einladet, wird jener sein Gesicht mit schwer zu verbergendem Widerwillen wegwenden.

Das Verbot gewisser Heiraten wird ferner im Orient weniger tief empfunden als bei uns; auch ist die Kaste nicht das einzige Ehehinderniss. Personen, die zu derselben Kaste gehören, wird oft wegen ihrer Abkunft die Heirat untersagt. Obwohl die Kulins, *S*rotriyas und Va*m*sa*g*as sämmtlich Brahmanen sind, und ungenirt mit einander sprechen, so würden sie doch Bedenken tragen, ihre Kinder mit einander zu verheiraten. Die sechs Abtheilungen der Tatis- oder Weberkaste wollen weder einander besuchen, noch unter einander heiraten. Derartige sociale Vorurtheile bestehen in halbcivilisirten Ländern und sind sogar aus Europa noch nicht ganz verschwunden. Ja, es ist zweifelhaft, ob ein absolutes Verbot gewisser Heiraten grausamer ist als ein bedingungsweises. Es ist gewiss eine sonderbare, von Psychologen

noch zu erklärende Thatsache, dass sich Leute sehr selten in einander verlieben, wenn die Heirat ganz unmöglich ist. Bisher hat es noch niemals einen Zustand der Gesellschaft gegeben, und es wird auch nie einen solchen geben, der die Unterschiede der Geburt, Stellung, Erziehung und des Wohlstandes nicht kennt; und um diesen Unterschied aufrecht zu erhalten, müssen die Heiraten zwischen Hohen und Niedrigen, Gebildeten und Ungebildeten, Reichen und Armen bis zu einem gewissen Grade erschwert und verhindert werden. In England, wo die Frauen eine ganz andere Stellung in der Gesellschaft einnehmen als im Orient und sich ihres eigenen Werthes und ihrer eigenen Verantwortlichkeit bewusst sind, werden natürlich Ausnahmen vorfallen. Ein junger Lord mag sich einreden, dass eine arme Gouvernante hübscher, reizender, weiblicher und geeigneter sei, ihn wahrhaft glücklich zu machen, als die reichste Erbin, welche gerade zur Zeit zu haben ist. Die Tochter eines Grafen mag sich einreden, dass der junge Dorfgeistliche männlicher, gebildeter und ehrenwerther sei als alle jungen Edelleute. Trotzdem ist die Macht der Gesellschaft, der heimliche Einfluss der Kaste so bedeutend, dass Väter und Mütter, Onkel und Tanten diesen Heiraten aufs entschiedenste entgegentreten. In den Ländern, wo derartige Ehen ganz unmöglich sind, werden weniger Thränen vergossen und Herzen gebrochen, und der Druck ist in der That nicht härter, als der auf jedem Manne in England lastet, wenn er sich hütet, sich in die reizendste Prinzessin der königlichen Familie zu verlieben.

Dass die Wahl des Berufs durch die Kastengesetze beschränkt wird, scheint ein grosses Uebel zu sein. Wir lasen erst kürzlich in der »Calcutta Review« einen sehr interessanten Artikel über das Kastenwesen:

»Die Systeme, welche die Studien und den Beruf eines Menschen von seiner Geburt abhängig machen, können nie genugsam verdammt werden. Der menschliche Geist ist frei; er will sich keinem Zwange unterwerfen; er will sich nicht vor den Bestimmungen grillenhafter Gesetzgeber beugen. Der Brahmane oder Kshatriya kann einen Sohn haben, dessen Sinn für den ererbten Beruf nicht passt: der *Vaisya hat vielleicht* einen Sohn, der eine

natürliche Abneigung gegen die Schreibstube empfindet, und der Sûdra besitzt vielleicht grössere Talente als seine Geburt vermuthen lässt. Wenn man sie zwingt, ihren ererbten Berufsarten zu folgen, so müssen sich ihre Geistesanlagen verschlechtern«.

Dies ist wahrlich eine Sprache, die auf das England des neunzehnten Jahrhunderts, aber schwerlich auf Indien anwendbar ist. Wo ein wohlorganisirtes öffentliches Erziehungssystem existirt, kann ein Knabe nach seiner Neigung sich einen Beruf erwählen; wo dies aber nicht der Fall ist, ist der Vater wahrscheinlich der beste Lehrer seines Sohnes. Selbst in England ist der Staatsdienst erst ganz vor kurzem allen Klassen eröffnet worden, und wir hörten einen der angesehensten Männer die Behauptung aussprechen, dass der indische Civildienst sich nicht mehr für Söhne von »Gentlemen« eigne. Und weshalb? Weil einer der erwählten Candidaten der Sohn eines Missionars war. Das Kastensystem hat ohne Zweifel seine Nachtheile; aber viele derselben sind der menschlichen Gesellschaft eigenthümlich und machen sich sowohl in England als auch in Indien fühlbar.

Man mag vielleicht den wesentlichen Unterschied zwischen der Kaste in Indien und in Europa darin finden, dass der einen ein heiliger Charakter zukommt und sie unveränderlich ist, während sich die andere auf traditionelle Vorurtheile stützt und dem Drucke der öffentlichen Meinung nachgibt. Dieser heilige Charakter ist indessen ein gemeiner Betrug der Priester, und man könnte ihn beseitigen, ohne dass man zu gleicher Zeit diejenigen nothwendigen socialen Unterschiede, welche im indischen Kastensystem sich vorfinden, aufzuheben nöthig hätte. In einem zwar nicht politisch, doch wenigstens geistig von Priestern beherrschten Lande verliert die fortwährende Berufung auf göttliches Recht, göttliche Gnade und göttliche Institutionen viel von ihrer wahren Bedeutung. Obwohl die Brahmanen an die Gesetze des Manu appelliren können, so sind doch diese Gesetze des Manu ebenso wenig unveränderlich, als die Vorschriften der römischen Kirche. Die Brahmanen verletzen diese Gesetze selbst täglich. Sie nehmen von Sûdras Geschenke an, obwohl Manu erklärt, dass kein Brahmane Geschenke von einem Sûdra annehmen darf. Sie verbeugen

sich vor einem reichen Banquier aus der niedrigsten Kaste und sie sitzen auf demselben Teppich mit einem Sûdra und zu seinen Füssen, obwohl Manu erklärt (XIII. 281), »dass wenn ein Mann aus der niedrigsten Kaste darnach strebt, sich auf denselben Sitz mit einem Hochangesehenen zu setzen, er auf dem Rücken gebrandmarkt und verbannt werden soll« u. s. w. Wie unveränderlich auch die Kastengesetze in den Augen der Brahmanen erscheinen mögen, so brauchen sie doch nur ihren Manu aufzuschlagen, ihre alten Werke zu lesen und auf die Gesellschaft ringsumher zu blicken, um sich zu überzeugen, dass die Kaste den Veränderungen der Zeit nicht widerstehen kann. Der Präsident der Dharmasabhâ in Calcutta ist ein Sûdra, während der Secretär ein Brahmane ist. Drei Viertel der Brahmanen in Bengalen sind die Diener von anderen. Viele handeln mit geistigen Getränken, einige versorgen die Schlächter mit Ochsenfleisch und tragen kuhlederne Schuhe. Manche Brahmanen haben in der That Ehrlichkeit genug, zuzugeben, dass die Gesetze des Manu für ein anderes Zeitalter, für das mythische Satyayuga bestimmt waren, während die Gesetze des Kaliyuga von Parâsara geschrieben wurden. An solchen Orten wie Calcutta und Bombay verursacht die Berührung mit der englischen Gesellschaft eine fortwährende Abschleifung des Kastensystems und erzielt unbemerkt und in der Stille eine grössere Wirkung, als alle heftigen Tiraden gegen die Unbilligkeit des Kastenwesens hervorbringen könnten. Sobald man die weibliche Bevölkerung Indiens aus ihrer gegenwärtigen Erniedrigung reissen kann: sobald eine bessere Erziehung und eine reinere Religion Gefühle moralischer Verantwortlichkeit und Selbstachtung in den Frauen Indiens wachgerufen, und sie das gelernt haben werden, was das Christenthum allein lehren kann, dass die wahre Liebe eines Weibes etwas in sich birgt, das über dem Kastengesetz und den Flüchen der Priester weit erhaben steht, so wird ihr Einfluss mächtig genug sein, um auf der einen Seite die künstlichen Gebilde der Kaste zu durchbrechen, und auf der andern in Indien wie anderswo die wahre Kaste des Ranges, der Sitten, des Verstandes und des Charakters aufrecht zu erhalten.

Bei vielen Missionären der Gegenwart ist die Abschaffung der Kaste eine fixe Idee geworden. Einige frühere römisch-katholische Missionäre gingen ohne Zweifel in ihrer Kastenduldung zu weit; aber auch einige der erfolgreichsten protestantischen Missionäre, Männer aus der Schule von Schwarz, sind einer allgemeinen Verurtheilung der Kaste nie beigetreten und haben ihren christlichen Convertiten erlaubt, unter dem Namen der Kaste solche sociale Unterschiede beizubehalten, welche in europäischen Ländern von der öffentlichen Meinung, der Billigkeit und der Selbstachtung der niederen Klassen und, wo nöthig von der Macht des Gesetzes geschützt werden. Was das Privatleben der Eingebornen betrifft, so würden die Missionäre und die Regierung nicht weise handeln, wenn sie sich plötzlich in ihre Heiratsvermittelungen, ihre Gastfreiheit, ihre Etiquette und ihre Präcedenzregeln mischen wollten. Was würde man in England sagen, wenn das Parlament nach Zulassung der Juden darauf bestehen wollte, dass Herr Newdegate Herrn Baron Rothschild die Hand reichen, oder die jüdischen Mitglieder zu seinen Mittagsgesellschaften einladen sollte? Wie würde es den feinen Damen in unseren Kirchstühlen mit ihren sauber geglätteten Musselinkleidern gefallen, wenn die Bischöfe verlangen wollten, dass sie neben Männern in öligen Barchentjacken sitzen sollten? Wie würden unsere Banquiers und Quäker eine Einmischung in ihre Sitte, wo möglich immer in ihren eigenen Familien wieder zu heiraten, aufnehmen?

Es gibt indessen einige Punkte, in denen sich die Regierung in das Kastenwesen mischen muss, und wo sie es ohne ein Versprechen zu brechen und ohne ernsthaften Widerstand zu erwecken, thun kann. Wenn irgend einer ihrer indischen Unterthanen aus Gründen der Kaste misshandelt wird, so muss ihm das Gesetz Schutz gewähren. In früheren Zeiten musste der Pariah eine Glocke tragen — sogar der Name Pariah stammt von dieser Glocke her — um die Brahmanen, die durch den Schatten eines solchen Elenden entweiht werden könnten, zu warnen. In Malabar entweiht ein Nayadi einen Brahmanen in einer Entfernung von vier und siebzig Schritten, und ein Nayer, obschon selbst ein Sûdra, würde, wenn sich ihm jemand aus diesen entarteten Racen

zu sehr näherte, auf ihn schiessen. Hier ist die Pflicht der Regierung handgreiflich.

Zweitens sollte in keinem Contracte, welchen die Regierung mit den Eingeborenen macht, die Kaste berücksichtigt werden. Wo Eingeborne, sei es im Civil- oder im Militairdienste, beschäftigt werden, sollte man den kleinlichen Bestimmungen der Kaste keinerlei Concession machen. Soldaten müssen nicht nur zusammen fechten, sondern auch zusammen leben und essen. Wer Gewissensbisse empfindet, muss eben wegbleiben.

Drittens muss man die Kaste in allen öffentlichen Anstalten, wie in Schulen, Hospitälern und Gefängnissen, ignoriren. Eisenbahngesellschaften können nicht jeder der funfzig Kasten, welche für sich reisen wollen, besondere Wagen geben; ebenso wenig kann die Regierung den Brahmanen und Sûdras verschiedene Bänke, Reviere und Zellen anweisen. Auf Seiten der Regierung ist nur Festigkeit nöthig. In Madras wurden einige Pariahknaben in die Hochschule zugelassen; die andern Jungen widersetzten sich, und vierzig verliessen die Schule. Nach einiger Zeit kamen zwanzig wieder zurück, und der Zauber war gebrochen.

Die Missionäre sollten mit derselben Strenge vorgehen. Ihre Beziehungen zu den Eingebornen, und besonders zu ihren Convertiten, sind mehr persönlicher Natur, und ihr Erfolg wird viel von der Discretion abhängen, mit der sie die landesüblichen Vorurtheile behandeln. Ein Hindu, der zum Christenthum übertritt, verliert seine Kaste und ist von allen seinen Freunden abgeschnitten. Wenn er aber in gebildeten Kreisen erzogen war, so wäre es nicht recht, sollte er als Christ gezwungen werden, mit anderen Convertiten, die ihm in Geburt, Erziehung und Sitten nachstehen, zu verkehren. Die Missionäre haben durch ihre Behauptung, dass keiner wahrhaft bekehrt sein könne, der sich weigere, mit seinen Mitconvertiten zu essen und zu trinken, vielen Anstoss gegeben. »Das Königreich Gottes ist nicht Fleisch und Trank«. Die sociale Stellung der Convertiten in Indien wird noch eine geraume Zeit lang ein Stein des Anstosses sein. Eingeborne Convertiten werden in die englische Kaste nicht zugelassen, und die Furcht vor dieser Isolirung wirkt unaufhörlich gegen die

Bekehrung. Die Mohammedaner lassen die Hinduconvertiten in ihrer eigenen Gesellschaft zu und behandeln jeden Muselmann als ihres gleichen. Die christliche Gesellschaft in Indien kann dies schwerlich thun, und es ist fraglich, ob selbst die reinste Religion jenes tiefgewurzelte Kastengefühl, welches den Ârya von dem Dasyu trennt, und welches noch jetzt den weissen Europäer von dem dunkleren Asiaten scheidet, vernichten wird. Es müssen Massregeln ergriffen werden, um den Hindus, welche zum Christenthum übertreten, einen Ersatz für den Verlust der Kaste zu geben. In einem gewissen Sinne sollte niemand ohne Kaste, ohne Freunde, welche sich für ihn interessiren, ohne Gefährten, welche ihn bewachen, ohne Genossen, deren gute Meinung er schätzt, ohne Kameraden sein, mit denen er für eine gemeinsame Sache arbeiten kann. Das gesunde Leben eines politischen Staatskörpers kann sich nur durch Associationen, Kreise, Bündnisse, Gilden, Clans, Clubs und Gesellschaften erhalten, und die Abschaffung der Kaste würde in einem Lande, wo die Kaste dieses alles vertritt, einer vollständigen socialen Anarchie gleichkommen. Wer die Hindus am besten kennt, wünscht am wenigsten bei ihnen die Kaste vernichtet zu sehen. Oberst Sleeman bemerkt:

»Was der Verbreitung des Christenthums vorzugsweise im Wege steht, ist die Furcht, von der Kaste und allen ihren Vorrechten ausgeschlossen zu sein, und die vollständige Hoffnungslosigkeit, welche die zum Christenthum Bekehrten oder zur Bekehrung Entschlossenen jetzt überall empfinden, dass sie je einen achtbaren Gesellschaftskreis innerhalb ihrer adoptirten Religion finden könnten. Bildet für sie derartige Zirkel, bewirkt, dass sich die Mitglieder dieser Kreise in ehrenwerther und unabhängiger Geschäftsthätigkeit hervorthun! Lasst diejenigen, welche sich auszeichnen, fühlen, dass man sie als Diener der Regierung im socialen Systeme für ehrenwerth und bedeutungsvoll hält, und es werden sich aus allen Theilen und aus allen Klassen der Hindugesellschaft Convertiten um euch scharen. Seitdem ich in Indien bin, habe ich wenigstens, kann ich wohl sagen, zwanzig Hindu-Grasschnitter nur deshalb Muselmänner werden sehen, weil die Reitknechte und die andern Grasschnitter meines Etablissements

jener Religion angehörten, und sie mit ihnen weder essen, trinken noch rauchen konnten. Alljährlich werden aus demselben Grunde tausende von Hindus in allen Theilen Indiens Mohamedaner, und weil wir nicht dieselben Vortheile bieten können, werden nicht so viele zum Christenthum bekehrt. Ich bin überzeugt, dass ein Dutzend solcher Etablissements, wie die des Herrn Thomas Ashton zu Hyde, sowie ein Arzt aus Manchester es beschrieben und wie es in dem ausgezeichneten Werke des Herrn Baines über die Baumwollenmanufacturen Grossbritanniens besprochen ist (p. 447), für die Bekehrung des indischen Volkes mehr thun würde, als alle religiösen Stiftungen bisher geleistet oder je, ohne derartige Hülfe, leisten werden«.

Die Kaste, welche sich bisher als ein Hinderniss der Bekehrung der Hindus erwiesen hat, kann in der Zukunft einer der mächtigsten Hebel nicht allein zur Bekehrung einzelner, sondern ganzer Klassen der indischen Gesellschaft werden. Die Kaste kann in Indien nicht abgeschafft werden, und ein darauf hinzielender Versuch würde eine der gewagtesten Operationen sein, welche man je an einer lebenden politischen Genossenschaft wagen könnte. Die Kaste wird als religiöse Institution sterben; als sociale wird sie leben und sich zu grösserer Macht erheben. Lasst nur die Sûdras, oder die Petta Pittei, die Kinder des Hauses, wie sie in Tamil heissen, freie Arbeiter, die Vaisyas wohlhabende Kaufleute, die Kshatriyas mächtige Barone werden, und die Brahmanen nach der Stellung jener Geistesaristokratie streben, welche in allen wahrhaft gebildeten Ländern die einzige wahre Aristokratie ist, so werden die vier Kasten des Veda im neunzehnten Jahrhundert nicht veraltet und in einem christlichen Lande nicht überflüssig sein. Doch nur die Zeit kann dies zu Stande bringen. »Die Zähne fallen«, wie ein einheimischer Schriftsteller sagt, »im Alter von selbst aus; es ist aber schmerzhaft, sie in der Jugend auszuziehen«.

XV.

Arisch als ein technischer Ausdruck.

Da ich die hauptsächliche Verantwortung trage für den Gebrauch der Bezeichnung arisch im Sinne von indo-europäisch und da dieselbe nicht so allgemeinen Anklang in Deutschland gefunden hat, wie in England und Frankreich, so reihe ich hier einige Bemerkungen zu ihrer Rechtfertigung an, die zuerst in der neuen Auflage der *Encyclopaedia Britannica* gestanden haben.

Friedrich Schlegel, der zuerst die Familienverwandtschaft der arischen Sprachen erkannt hat (»Die Sprache und Weisheit der Indier, 1808«), gab ihnen den Namen indogermanisch, der noch immer von deutschen Gelehrten, wie Pott, Benfey u. a. vorgezogen wird. Bopp (Vergleichende Grammatik, I, p. XXIV) entscheidet sich zu Gunsten von indoeuropäisch, als für einen Namen, der nach seiner Meinung für jene ausgebreitete Sprachfamilie passender sei. Andere Gelehrte haben Namen, wie japhetisch, sanskritisch (W. von Humboldt) und mittelländisch (Ewald) in Anwendung gebracht.

Dem Worte indogermanisch als technischem Namen für die ganze Familie wirft man vor, es sei zu lang und andererseits nicht umfassend genug. Kommt es darauf an, die Familie durch die Namen ihrer zwei äussersten Glieder genau zu kennzeichnen, so sollte man der Bezeichnung indo-keltisch vor der indogermanisch den Vorzug geben; oder wenn mit Hülfe ihrer zwei bedeutendsten Glieder, dann sollte, wie Bopp bemerkt hat, der Name indoclassisch sein. Indoeuropäisch ist ein ebenso

beschwerlicher Name, ja noch weniger correct, als indogermanisch, wenn man bedenkt, dass viele Sprachen in Indien wie in Europa gesprochen werden, die gar nicht zur arischen Familie gehören. Der Name sanskritisch würde irreleiten können, da er zu dem Glauben Anlass gibt, als seien alle Glieder dieser Familie vom Sanskrit abgeleitet. Japhetisch scheint die jüdische Vorstellung der drei Vorfahren des Menschengeschlechts, Sem, Ham und Japhet wachzurufen und würde, vom streng hebräischen Standpunkte aus, viele Völkerschaften des Nordens von Asien und Europa umfassen, welche turanische Sprachen reden. Ewald, der den Namen mittelländisch aufgebracht hat, unterscheidet ausserdem drei andere Sprachfamilien, die nordische, sonst bekannt unter dem Namen nordturanisch oder altaisch, die semitische und die kopto-africanische. Er erläutert den Namen mittelländisch durch die Ausführung, dass die Völker, die diese Sprachen reden, recht eigentlich den grossen Mittelkreis bewohnten, umgeben von den semitischen, südindischen, chinesischen, türkisch-tatarischen und baskischen Sprachen (Lehrbuch der hebräischen Sprache, p. 17, Anm.). Der Grund, dass diese Bezeichnung keinen Eingang gefunden, scheint der zu sein, dass die Oertlichkeit überhaupt nur wenig mit dem wesentlichen Charakter von Sprachen zu schaffen hat, und dass die einstige centrale Wohnstätte der Völker dieser Sprachen ihnen nicht mehr angehört.

Arisch dagegen, als Name für eine ganze Sprachfamilie, hat den Vorzug der Kürze und, als ein Wort fremden Ursprungs, den erleichterter Verwendbarkeit für jede technische Definition, die man ihm geben mag. Das Wort hat bei vielen Gelehrten in England, Frankreich und Italien Aufnahme gefunden. Einige haben den Ausdruck im engeren Sinne von indo-iranisch gebraucht; sie verstehen darunter also die Sprachen Indiens und Persiens, die den südöstlichen Zweig der Familie ausmachen im Unterschiede von dem nordwestlichen (Griechisch, Lateinisch, Keltisch, Teutonisch, Slavisch); während iranisch nach Spiegel's Vorgange der anerkannte Name für persisch im Unterschiede von indisch geworden ist.

Ursprung des Wortes. Arisch, als technische Bezeichnung ist dem skt. ârya oder ârya entlehnt worden (Zend. airya). Im späteren Sanskrit bedeutet ârya: von guter Familie und wird als Ehrenname gebraucht. Ursprünglich allerdings hatte der Name eine nationale Bedeutung, und selbst noch in der Zeit, worein die Gesetzgebung des Manu fällt, hiess Indien Ârya-âvarta, d. h. die Heimat der Âryas. Im Veda ist Ârya der Name, den sich die an die Götter des Veda Glaubenden beilegen, im Gegensatz zu ihren Feinden, die Dâsas oder Dasyus heissen. Der Unterschied erhellt aus Stellen, wie den folgenden:

I. 51, 8. »Trenne, Indra, die Âryâs und jene, welche Dasyus sind« (ví ǵânīhi âryân yé *k*a dásyava*h*).

X. 86, 19. »Ich, Indra, der ich trenne die Dâsa und die Ârya« (vi*k*invân dâsam âryam)

Wir lesen oft von den Göttern, die den Ârya schützen und seine Feinde vernichten

III. 34, 9. »Nachdem Indra die Dasyus getödtet hatte, beschützte er die arische Farbe« (hatvî dásyûn prá âryam várnam âvat). Dies sieht aus, wie eine ethnologische Scheidung der Âryas und Dasyus nach der Farbe.

X. 49, 3. »Ich (Indra), der ich den arischen Namen nicht dem Dasyu überlasse« (ná yá*h* raré âryam nâma dasyáve).

In X. 11, 4 lesen wir von arischen Geschlechtern, âryâ*h* vísa*h*.

I. 103, 3. »Indra, vermehre die arische Macht« (âryam sáha*h* vardhaya).

VIII. 103, 1. »Agni, der Mehrer der Ârya« (Âryasya várdhanam).

VII. 18, 7. »Indra, der Gefährte der Ârya« (sadhamâ*h* âryasya).

I. 130, 8. »Indra beschützte in Schlachten den arischen Opferer« (Indra*h* samátsu yá*g*amânam âryam prá âvat). Die Götter, heisst es, bringen Licht für den Ârya.

I. 59, 2. »Agni ist zum Licht gemacht für den Ârya« (tám tvâ devâsa*h* a*g*anayanta devám vaisvánara *g*yóti*h* ít âryâya).

oder »Agni erzeugt weites Licht für den Ârya und treibt die Dasyus vom Hause« (VII. 5, 6).

II. 11, 18. »Du (Indra) decktest auf das Licht für den Ârya, der Dasyu ward linker Hand liegen gelassen« (ápa avrinoh gyótih âryâya ní savyatáh sâdi dásyuh indra).

IV. 26, 2. »Ich gab die Erde dem Ârya und Regen dem freigebigen Sterblichen« (Ahám bhûmim adadâm âryâya ahám vrishtím dâsúshe mártyâya).

I. 117, 21. »Die beiden Asvins haben das Licht weit gemacht für den Ârya« (urú gyótih kakrathuh âryâya).

Jenes Licht selbst, das Licht des Tages oder das tägliche Licht und Leben heissen das arische Licht, X. 43, 4; und einige Götter werden mit dem Namen Ârya angeredet. In V. 34, 6 heisst es von Indra, »dass er die Âryas führt nach seinem Willen« (yathâvasám nayati dâsam âryah). Auch X. 138, 3 scheint Indra mit diesem Namen angerufen zu werden.

Sehr häufig stellt man sich den Ârya als Anbeter der Götter vor. Als solchen finden wir ihn in I. 130, 8, und in I. 156, 5 sind Ârya und Yagamâna (Opferer) neben einander erwähnt.

In IX. 63, 5 ist der Ârya dem árâvân gegenübergestellt, d. h. dem Feinde, der keine Opfer darbringt, und in I. 51. 8 ist dieselbe Unterscheidung gemacht zwischen dem barhísmat dem Opferer oder Ârya und dem avratá, dem Gesetzlosen, dem Dasyu.

Aber die Gegner der Dichter und ihrer Freunde sind nicht allein unter den Dasyus, sondern auch unter den Âryas, und in ihren Stammesstreitigkeiten spricht ein Ârya vom andern als ádeva, gottlos, im ursprünglichen Sinne des Wortes. So lesen wir

X. 102, 3. »Wende hinweg die Waffe des Dâsa oder des Ârya« (dâsasya vâ maghavan âryasya vâ sanutáh yavaya vadhám).

X. 83, 1. »Lass uns Widerstand leisten dem Dâsa, dem Ârya, mit dir als Helfer« (sahyâma dâsam âryam tváyâ yugâ).

VI 33, 3. »Du, o Held, schlugst diese beiden Gegner. die

Dâsa-Feinde und den Ârya« (tvám tân indra ubháyân amítrân dâsâ vṛitrâni árya ka sûra vadhîh).

VI. 60, 6. »Sie (Indra und Agni) tödten die Ârya-Feinde, sie tödten die Dâsa-Feinde, sie beseitigen alle Hasserinnen« (hatáh vṛitrâni âryâ hatáh dâsâni sátpatî hatáh vísvâh ápa dvíshah).

Aehnliche Stellen mit Erwähnung der Ârya- und Dâsa-Feinde finden sich in VI. 22, 10, VII. 83, 1 X. 69, 6 u. s. w. In VIII 24, 27 ist der Ârya-Feind dem ṛiksh.., wörtlich, Bären, gegenübergestellt

Der Ârya-Feind ist gottlos genannt in X. 38, 3 »Welcher Dâsa oder welch gottloser Ârya auch immer sich mit uns zu schlagen gedenkt« yáh nah dâsah âryah vâ purustuta ádevah indrah yudháye kíketati).

Endlich bedeutet Ârya an einigen Stellen das, was zu einem Ârya gehört und ihm ziemt, was ihm eigenthümlich und rechtlich zukommt.

X. 65, 11. »Die Götter breiten die arischen Gesetze über die ganze Erde aus« (sudânavah, âryâ vratâ vi sṛigantah ádhi kshámi).

In IX. 63, 14 heissen die heiligen Gefässe des Soma ârya eté dhâmâni âryâ sukrâh ṛitásya dhârayâ vâgam gómantam aksharan).

Es geht aus diesen Stellen hervor, dass Ârya einer der ältesten Namen ist, mit dem diejenigen, welche zu dieser grossen Sprachfamilie gehörten, in ausdrücklichem Gegensatze zu ihren Feinden sich bezeichneten. Ebenso ist es unbestritten, dass der Veda, worin dieser Name erscheint, an Alter jedes andere, zu derselben Familie gehörige litterarische Denkmal übertrifft, und aus diesem Grunde schon würde es schwierig sein, einen zur Bezeichnung der ganzen arischen Sprachenfamilie passenderen Namen ausfindig zu machen.

Da Ârya schon zur Zeit der Dichtungen des Veda ein Eigenname geworden war, so würde seine ursprüngliche und etymologische Bedeutung von geringer Wirksamkeit sein, wäre er nicht als weiterer Beweis sowohl zu Gunsten von, als im Gegensatze zu

dem technischen Gebrauche von Ârya verwendet worden. Professor Bopp leitete ârya ab von der Wurzel ar, gehen, oder sogar von ar*k*, verehren. Die erstere Etymologie würde keinen entsprechenden Sinn geben: die letztere ist unmöglich. Lassen erklärt ârya mit adeundus, wie â*k*arya, Lehrer. Doch bei der Erklärung von ârya muss man bedenken, dass es nicht abgesondert werden kann von arya, mit kurzem a, und dass keine Etymologie von ârya, die nicht auch árya zu gleicher Zeit erklären würde, gestattet ist. Letzteres ist in dem Ya*g*urveda in dem nämlichen Sinne gebraucht, wie ârya im Rigveda. So lesen wir (Vâ*g*asaneyi-Sa*m*hitâ, XX. 17): »Welche Sünde wir auch gegen einen Arya oder gegen einen *S*ûdra begangen haben« (yá*k* *kh*ûdré yád árye yád éna*s* *k*ak*ri*mâ vayám).

Hier ist Arya im Gegensatz zu *S*ûdra gebraucht, gleich wie Ârya im Rigveda im Gegensatz stand zu Dâsa. Schliesslich finden wir im Rigveda selbst einige Spuren von arya, im Sinne von ârya und im Gegensatz zu dâsa, z. B. im Compositum aryá-patnî, einen Arya zum Gemahl habend, im Gegensatz zu dâsa-patnî, einen Dâsa zum Gemahl habend.

Darum ist es zweifellos, dass ârya, das Wort, welches gleich nach der strengeren Constituirung des Vierkastensystems die technische Bezeichnung für die Zugehörigkeit zu den drei oberen Kasten, nämlich der Brâhma*n*as, Kshatriyas und Vai*s*yas geworden war, von ărya herkam, und dass in ărya die ursprüngliche etymologische Bedeutung des Wortes zu suchen ist.

Da ist es nun von äusserster Wichtigkeit zu bemerken, dass ărya als zusammenfassende Bezeichnung nicht nur der drei ersten Kasten gebraucht ist, sondern auch als der specielle Name von einer derselben, der dritten nämlich, d. i. derjenigen der Hausbesitzer oder der Bebauer des Bodens.

In Vâ*g*.-Sa*m*hitâ XXVI. 2 kann es nichts bedeuten als Vai*s*ya, einen Mann der dritten Klasse; denn es ist zusammen mit Brahman, Râ*g*anya und *S*ûdra gebraucht. Daher ist es nicht, wie Professor Roth behauptet, der Commentator allein,

der die Bedeutung von Vaisya dem Worte árya zuschreibt, sondern der Zusammenhang selbst fordert jene Bedeutung. Dieselbe wird noch klarer durch eine Stelle in den Lâtyâyana Sûtras, III. 3, 6. Hier ist die Rede von einer Opferhandlung, die vorgenommen werden soll, und zwar in erster Linie von einem Ărya, doch im Fall dass kein Ărya da ist, dann von einem Ârya, d. h. entweder von einem Brâhmana oder von einem Kshatriya (Aryâbhâve yah kas kâryo varnah. Der Commentar: yadi vaisyo na labhyate yah kas kâryo varnah syât brâhmano vâ kshatriyo vâ).

Pânini (III. 1, 103) schreibt ausdrücklich dem Worte árya die Bedeutung von Vaisya und Lehrer zu; in IV. I, 49 unterscheidet das siebente Vârttika zwischen Arya und Kshatriya; und, was noch wichtiger ist, sowohl der Verfasser eines Vârttika zu Pân., III. 1, 103, wie der Verfasser der Phitsûtras statuiren, dass, wenn árya so viel bedeutet als Vaisya, es den Accent auf der ersten Silbe hat, wie ârya.

Haben wir somit den Zusammenhang zwischen árya und árya in formeller, wie etymologischer Hinsicht verfolgt, so müssen wir nun erwägen, wie árya zur Bedeutung von Vaisya kam. Vaísya ist gebildet von vis, Haus, Niederlassung, wie ârya und árya von ar. Wir haben auch vesyãm im Veda, wie es scheint, in dem Sinne von Familie oder Stamm. Vaisya bedeutete einen Hausbesitzer, und auch vis, im Plural visah findet sich häufig im Veda im Sinne von Volk. Andere alte Namen für Volk im Veda sind kshiti, Wohnung und Einwohner, von kshi, wohnen (griechisch κτι in ἀμφι-κτίονες), oder krishti, das Pflügen oder die Pflüger.

Existirte demnach im Sanskrit ein Wort AR mit der Bedeutung von Erde, dann würde árya, im Sinne von Landbesitzer oder Landmann, eine regelmässige Bildung sein, wie kshámya, χθόνιος von ksham, χθών, Erde, wie gávya von go, Kuh, nárya von nár, Mann. Freilich begegnet uns AR in dem Sinne von Erde im Sanskrit nicht; aber dass ein solches Wort einst existirt hat, ist durch Ableitungen davon erwiesen. Das griechi-

sehe ἔρα in ἔραζε würde einem sanskritischen **irâ** entsprechen, welches seinerseits im gleichen Verhältniss zu **ir** steht, wie **kshudhâ**, Hunger, zu **kshudh**. Endlich muss **ir** auf ein wurzelhaftes **ar** zurückgeführt werden, wobei die Veränderung von a zu i analog ist der von skt. **pitar**, Vater, zu πατήρ, *pater*, goth. *fadar*.

Nun entsteht die Frage, ob **irâ** oder **ir** irgendwie im Sanskrit als Name für Erde vorkommt. Die Lexica der Eingebornen, wie der Amarakosha, schreiben diese Bedeutung den Wörtern **irâ** und **ilâ** zu; und die letztere Form begegnet uns in dem berühmten Namen von **Ilâv*r*ita** (erklärt als ilâ p*r*ithivî v*r*itâ yena), District *Ilâ*, Mittelpunkt von *G*ambudvîpa oder Indien, da *G*ambudvîpa selbst der Mittelpunkt der sieben grossen Continente der Welt ist (Vish*n*u-Purâ*n*a, B. II., Kap. 2).

Im Rigveda kommt **irâ** nur einmal vor, und da (V, 83, 4) hat es die Bedeutung von Nahrung, die der Erde entstammt. Nahrung wird erzeugt für jedes Wesen, wenn Par*g*anya die Erde mit Samen befruchtet« (írâ vísvasmai bhúvanâya *g*âyate yát par*g*ányah p*r*ithivîm rétasâ ávati).

Hier kann **irâ** nicht einfach bedeuten, »Flüssigkeit, Getränk, Schmaus, im besonderen flüssige Milch«; denn das Gleichniss beweist, dass unter Samen der Regen zu verstehen ist und dass die Vorstellung aus ihm die Nahrnng (**irâ**) hervorgehen (***g*âyate**) lässt.

An einer andern Stelle im Atharvaveda (IV. 11, 10) mag irâ Erde bedeuten; aber der Sinn ist zweifelhaft. Wollte man fragen, wie **irâ**, das ursprünglich Erde bedeutete, die Bedeutung von Nahrung annehmen konnte, so müssen wir uns der Neigung der alten Sprachen, Ursache und Wirkung oder Erzeuger und Erzeugniss zu vertauschen, erinnern. **Irâ**, in der ursprünglichen Bedeutung von Erde, konnte in vielen Fällen als Nahrung und Unterhalt, den die Erde gewährt, gebraucht werden, gerade wie **gau*h***, Kuh, im Veda nicht nur für Milch, sondern sogar für Leder angewandt werden konnte.

Das Adjectiv **irâvat** bedeutet: im Besitze von Nahrung, ernährend. **Anira** bedeutet: ohne Nahrung; und **anîrâ amîvâ** scheint ein Name für Hungersnoth zu sein. Einmal (Rv. IX. 97, 17) steht **ílâvat** für **írâvat**; **vrishtím nah arsha divyâm gigatnúm ílâvatîm**, »gib uns den himmlischen, strömenden, fruchtbaren Regen«.

Bedenkt man das Alter des Namens **arya**, so kann man seinen Ursprung auf eine Periode in der Geschichte der arischen Sprache zurückführen, wo das primitive Substantivum **ar** noch für das spätere ***arâ**, **irâ**, ἔρα im Gebrauch war. Die Form χαμᾶζε sollte uns berechtigen zur Annahme der früheren Existenz nicht nur von χαμᾶ, Erde, sondern von einem noch entlegeneren Substantivum χαμ, das in der That in χθών erhalten ist, und ebenso schliessen wir von ἔραζε auf das frühere Vorhandensein nicht nur von ἔρα, sondern selbst von einem Substantivum ἐρ, skt. **ar**.

Mag **ărya** nun »der Erde entstammt« oder »die Erde bebauend, cultivirend, besitzend« bedeuten, in beiden Fällen findet ein solcher Name zahlreiche Analogieen bei Namen, mit denen die Urbewohner der Erde sich selbst bezeichneten. Nicht nur in modernen Sprachen herrscht der Brauch, den mit uns im gleichen Lande Gebornen *Landsmann* (countryman) zu nennen, sondern auch im Griechischen verbindet man mit γηίτης denselben Begriff, während γεί-των, gleichfalls von γῆ abgeleitet, Nachbar bedeutet. Das lateinische *vicinus* ist abgeleitet von *vicus*, dem griechischen οἶκος, dem skt. **vesa**; und alle hängen mit skt. **vis**, Wohnung oder Einwohner, dem Synonymum von **ărya** im Sanskrit zusammen. Im Gothischen ist *gaujan*, Landsman, abgeleitet von *gauja*, Land, das wahrscheinlich mit χαμ in χαμ-ᾶ-ζε zusammenhängt. Verwandt mit eben diesem χαμ (χθών, χθαμαλός) sind das gothische *guma(n)*, Mensch; das litauische *zmón-es* (plur.), Menschen; das lateinische *hemōnes* (*ne-hemo* = *nemo*) und *homines*, Menschen, ein Wort, das nicht von *humus*, sondern von einer älteren Nominalwurzel *ham*, *hem* oder *hom* abgeleitet ward.

Auch die Mythologie bietet einige Beispiele, welche die Vorstellung vom erdgebornen Menschen beweisen, vom Sohne und Herrn der Erde, der aus Staub gemacht war in der Absicht, »den Boden zu pflügen, von dem er genommen«. Erechtheus oder Erichthonios (chtheus und chthonios weisen auf *χαμ*), der Nationalheros der Athener, dem sie auf dem ältesten Altare auf der Akropolis opferten, lebte als *γηγενής* oder *αὐτόχθων* (Her. VIII. 55) in der Vorstellung des Volkes, während Homer (Il. II. 548) von ihm erzählt, er sei ein Sohn der Erde gewesen (*τέκε δὲ ζείδωρος ἄρουρα*). Hellen ist der Sohn der Pyrrha, und Pyrrha, die Rothe, war der älteste Name Thessaliens. Die Deutschen leiten ihr Volk von Mannus ab, welcher der Sohn des Tuisco war, des himmlischen, und dieser war der Sohn der Erde.

Die Wurzel AR, die als Substantivum die ältesten Namen für die bebaute Erde hergab, hat, zum Verbum verwendet, die Bedeutung von pflügen, wenigstens unter den Gliedern des nordwestlichen Zweiges, griech. *ἄροτρον, ἀροτήρ, ἀρό-ω*; lat. *ar-ā-re*, *ar-ā-trum*, *ar-ā-tor*; goth. *ar-jan*, engl. to ear; lit. *ar-ti*, pflügen; altslav. *oralo*, Pflug; irisch *airim*, ich pflüge, *arathar*, Pflug. In dem südöstlichen Zweige nahm sie die specielle Bedeutung von »die See bepflügen« an, daher im Sanskrit ari-tram Ruder heisst, und niemals Pflug (cf. *κύματα τέμνειν* und *ἄρουραν τέμνειν*). Die ursprüngliche Bedeutung der Wurzel AR war wahrscheinlich die der Bewegung, der Erregung, und obschon wir *ar, *arā, irā, *ἔρα* nicht von einer Wurzel AR in der beschränkten Bedeutung von pflügen ableiten dürfen, ebensowenig, als *homo* von *humus*, so können wir doch ganz gut verstehen, wie AR, als das gepflügte, urbar gemachte, bebaubare Land, noch vor der arischen Spaltung als einer der Namen für Erde in Gebrauch kommen konnte.

Die gewöhnliche Etymologie, nach welcher árya die Bedeutung haben soll »den Gläubigen gehörig« (Roth) ist unhaltbar, weil ăryá mit dem kurzen a und dem Accent auf der letzten Silbe, niemals gläubig oder gottergeben bedeutet, und es ist äusserst zweifelhaft, ob arí, wovon aryá abgeleitet sein soll, jemals im Veda im Sinne von sehnsüchtig, ergeben oder gläubig

vorkommt. Doch selbst das zugegeben, würde es unmöglich sein, den Namen árya unberücksichtigt zu lassen, der einfach Landbesitzer, Vaisya bedeutet, ganz ohne den Nebensinn von gläubig oder ergeben. Der nationale Name árya kommt geraden Wegs von diesem árya, Landbesitzer; und dieses Wort kommt von ar, Land, nicht von ari, das Feind bedeutet. Um aryá, als einen Ehrennamen, im Sinne von Herr (Lord oder master), von dem rein appellativen árya zu unterscheiden, gestattete man sich einen Wechsel des Accentes; und dies ist von den frühesten Grammatikern anerkannt worden, die aryá, Herr (Lord) von árya, Gutsbesitzer (Landlord) ausdrücklich unterschieden, während keine einheimische Autorität die Bedeutung von gläubig dem Worte arya, noch weniger aber dem Worte ari beilegt.

Den Spuren von Arya und Arya, als nationalen Namen, kann man von Indien bis Persien nachgehen. Im Avesta bedeutet airya verehrungswürdig, ist aber zugleich auch der Name des Volkes. Das erste Land, das Ormuzd oder Ahuramazda erschuf, heisst im Avesta Airyanem vaêgô, *Arianum semen*. Der ganze Umfang des von den Verehrern des Ormuzd bewohnten Landes wird Airyâ genannt. Im Gegensatz zu den arischen Stämmen (airyâo dainhâvô) lesen wir im Avesta von den nicht-arischen Stämmen (anairyâo dainhâvô); und derselbe Name ist enthalten in den Ἀναριάκαι des Strabo, einem Volke und einer Stadt an den Grenzen von Hyrkanien. Griechische Geographen bedienen sich des Namens Ariana in einem weiteren Sinne als der Avesta. Das ganze Land zwischen dem indischen Ocean im Süden und dem Indus im Osten, dem Hindukush und Paropamisus im Norden, den kaspischen Thoren, Karamanien und der Oeffnung des persischen Golfes im Westen ist bei Strabo im Namen von Ariana einbegriffen. Bactrien wird von ihm der Schmuck von ganz Ariana genannt. Als Zoroasters Religion sich nach Westen verbreitete, nahmen Persien, Elymais und Medien den Namen arisch in Anspruch. Hellanikos, der vor Herodot schrieb, erwähnt Arien als einen Namen Persiens. Herodot bezeugt, dass die Meder Arier geheissen haben; und für den nördlichen Theil Mediens, Atropatene ist von Stephanus Byzan-

tius der Name Ariana erhalten worden. Von Elymais selbst hat man angenommen, es sei aus Ailama, einer modificirten Form von Airyama entstanden. Dass airya als Ehrenname galt, ersehen wir aus den Keilinschriften. Hierin nennt sich Darius Ariya und Ariya*k*itra, d. h. Arier und von arischer Abkunft. Das nämliche Element findet sich in vielen aus der Geschichte bekannten persischen Namen, wie Ariaramnes, Ariobarzanes u. a. Als nach Jahrhunderten fremder Herrschaft Persien sich unter dem Scepter der Sassaniden noch einmal zum Range eines nationalen Königthums erhob, nannten sich die Könige, die Anbeter von Masdanes, in ihren Inschriften wiederum Könige der arischen und nichtarischen Völker, Irân va Anirân, Ἀριάνων καὶ Ἀναριάνων. Daher stammt der heutige Name Persiens, Irân.

Auch im Namen von Armenien soll dasselbe Element enthalten sein. Der alte Name des Landes war Armina und seine Etymologie ist unsicher. Dagegen existirt in der Sprache der Armenier das Wort ari, im weitesten Sinne für arisch oder iranisch und dann auch in der Bedeutung von tapfer.

Mehr nach Westen zu sind weitere Spuren des Namens entdeckt worden im Worte Aghovan, dem Namen der Albanier an der Küste des kaspischen Meeres, wobei gh ein ursprüngliches r oder l vertritt. Im Kaukasus selbst nennt sich der einzige Stamm, der eine iranische Sprache spricht, die Os von Ossethi, Iron.

Längs dem kaspischen Meere und in dem vom Oxus und Yaxartes getränkten Lande waren arische und nichtarische Völker durcheinander gemischt. Ihre Kriegszüge finden ihren dichterischen Nachhall im persischen Epos, dem Shanameh, einer Darstellung der feindlichen und freundschaftlichen Beziehungen zwischen Iran und Turan. Viele skythische Namen, die wir in griechischen Schriftstellern finden, haben einen arischen Charakter. Auch jenseits des Oxus, in Transoxanien, werden Völker unter dem Namen Ariacae und Antariani erwähnt. Hier freilich erbleichen alle sicheren Spuren des Wortes, als einer geographischen Bezeichnung. Wir haben zwar Aria als alten Namen für Thrakien, und an der Weichsel treffen wir einen germanischen

Stamm mit dem Namen Arii; aber man weiss nichts vom Ursprung dieser Namen und keine Schlüsse sollten darauf aufgebaut werden.

Es mag noch bemerkt sein, dass einige Gelehrte (Curtius) das griechische *ἄριστος* mit dem skt. arya, wenn auch mit Ableitung von einer andern Wurzel, in Verbindung bringen, während andere (Pictet) *arya* im irischen *er*, gut, tapfer, Held wiederfinden. —

XVI.

Ueber Ablative auf *d* mit Locativbedeutung[1].

Verehrter Herr Professor! Gern erfülle ich Ihren mir ausgesprochenen Wunsch, meine Ansichten über die Wiederherstellung des *d* als Endung des Ablativs im Altlateinischen niederzuschreiben, so wie sie sich mir beim Lesen von Ritschl's neuen Plautinischen Excursen (Leipzig 1869), von Bergk's Beiträgen zur lateinischen Grammatik (Halle 1870) und in wiederholten Besprechungen mit Ihnen in Dresden gestaltet haben. Schon oft habe ich die Ueberzeugung ausgesprochen, dass nichts unseren philologischen Studien, seien sie nun ausschliesslich éiner der classischen Sprachen, dem Griechischen, dem Lateinischen, dem Sanskrit, oder der vergleichenden Erforschung dieser und anderer zur arischen Familie gehörigen Zweige gewidmet, fruchtbringender sein würde, als ein freier Austausch der Ansichten, zu denen wir, jeder auf seinem eigenen Wege, gelangt sind. In meiner ersten Vorlesung in Strassburg drückte ich diese Ueberzeugung von neuem aus, indem ich sagte (s. meine Essays Bd. IV S. 126): »Man hat wohl zuweilen von dem Antagonismus der vergleichenden mit der classischen Philologie gesprochen: mir scheint im Gegentheil, dass zwischen diesen Disciplinen das engste collegialische Verhältniss bestehen sollte; wir müssen Hand in Hand arbeiten, Rath ebenso gern annehmen als ertheilen. Ohne Hülfe der vergleichenden Sprachwissenschaft wäre z. B. die griechische Philologie nie zu einem richtigen Verständniss des Digamma gekommen, und ein etwas vertraulicheres Verhältniss zu seinem

Collegen Bopp würde Bekker vor manchen Missgriffen in seiner Restituirung des Digamma im Homer bewahrt haben. Die lateinische Philologie würde gewiss mit weit zagenderer Hand das alte *d* des Ablativs im Plautus hergestellt haben, hätte die Analogie des Sanskrit nicht seine Berechtigung in so klarer Weise bezeugt. Auf der andern Seite müssen wir vergleichende Philologen uns oft von unsern classischen Collegen Rath und Hülfe erbitten. Wir können ohne ihren collegialischen Beistand nie sicher auftreten: ihr Widerspruch ist für uns von grösstem Nutzen, ihr Beifall unsere beste Belohnung. Wir sind oft zu kühn, wir sehen nicht immer alle die Schwierigkeiten die unseren Erklärungen entgegenstehen, wir vergessen oft, dass jede Sprache ausser dem allgemeinen arischen Familiencharakter auch ihren eigenen Genius hat; hüten wir uns vor Allwissenheit und Unfehlbarkeit! Nur durch ein offenes, ehrliches, wahrhaft collegialisches Zusammenwirken kann die Wissenschaft gefördert werden«.

Einem solchen collegialischen Zusammenwirken verdanken diese Zeilen ihre Entstehung. Ohne die freundliche Ermunterung, die Sie mir in unsern nachmittäglichen Besprechungen gegeben, würde ich nie daran gedacht haben, meine Bedenken gegen einige der Emendationen, welche ein Meister wie Ritschl in den Text des Plautus eingeführt hat, öffentlich auszusprechen. Seit ich Gottfried Hermanns Seminar verlassen — und das ist lange her — habe ich nicht viel Zeit für Lateinisch und Griechisch, am wenigsten für das in steter Gährung begriffene Studium des schwersten aller lateinischen Dichter, des Plautus, gehabt. Erst nach Vollendung meiner Ausgabe des Rig-Veda finde ich jetzt wieder einige Musse und kann wenigstens die wichtigsten der Bücher nachlesen, die ich in den letzten Jahren, wo ich mehr für andere als für mich selbst zu arbeiten hatte, ungelesen bei Seite legen musste. Dazu gehörten auch die bahnbrechenden Arbeiten von Ritschl über die Entwickelung der ältesten lateinischen Sprache, welche dem vergleichenden Philologen eine so grosse Anzahl der lehrreichsten und anregendsten Thatsachen und Anschauungen darbieten. Dass manches neue dabei nicht nur unsere Bewunderung, sondern auch unsere Verwunderung erweckt, ist wohl natürlich;

nie aber würde ich gewagt haben, dieser Verwunderung und ihren Gründen öffentlich Ausdruck zu geben, hätte ich nicht beim rückhaltlosen Austausch unserer Ansichten Muth gewonnen, und zugleich die Hoffnung, dass, was Ihren Beifall verdienen konnte, vielleicht auch anderen nicht ganz unwillkommen sein würde.

Ich will also versuchen, in kürzester Form zuerst meine Ansicht über die Entwickelung, das Entstehen und Verschwinden des *d* des Ablativs im Lateinischen, so wie sie sich mir vom rein sprachwissenschaftlichen Standpunkt aus gebildet hat, darzulegen, und dann zur Betrachtung der Einwendungen übergehen, welche die lateinische Philologie, namentlich in Bezug auf altlateinische Inschriften und Plautinische Textkritik, gegen diese Ansicht geltend machen kann. Gelingt es die in den altlateinischen Denkmälern enthaltenen Thatsachen mit den Postulaten der sprachwissenschaftlichen Theorie in Uebereinstimmung zu bringen, so ist damit der gewiss von allen getheilten Ueberzeugung genügt, dass es in keiner Sprache etwas im strengen Sinne anomales, oder wenigstens etwas irrationales geben darf. Gelingt es nicht, so müssen wir eben die Richtigkeit unserer Theorie oder die Tragweite der Thatsachen von neuem untersuchen, und auch dies ist oft ein Gewinn, sowohl für die Sprachwissenschaft als für die classische Philologie.

Die Ansicht der sprachvergleichenden Philologie in Bezug auf das *d* des Ablativs im Lateinischen ist in kurzem folgende:

1) Das Lateinische besass, wie das Sanskrit und Zend, ja wie auch ursprünglich das Griechische, einen Ablativ in *d* (nicht in *t*, wie man gewöhnlich sagt: s. meine Essays Bd. IV S. 416), welcher die Bewegung von einem Orte, und einen Locativ in *i*, welcher die Ruhe an einem Orte bezeichnete. So lange diese beiden Casus lautlich getrennt neben einander bestanden, war natürlich auch ihre Function getrennt: die Ablativformen hatten nur Ablativbedeutung, die Locativformen nur Locativbedeutung. So wie im Sanskrit *nagarât* nur »aus der Stadt«, *nagare* nur »in der Stadt« bedeutet, ebenso konnte im Lateinischen, so lange man *Tarentōd* und *Tarentoi* oder *Tarenti* neben einander sagte, das erstere nur »von Tarent«, das letztere nur »in Tarent« be-

deuten. Dasselbe gilt von *Romād* neben *Romai* oder *Romae*, von *rurī* neben *rurīd*. Ein *in Romād* »zu Rom« wäre in jenem Stadium der lateinischen Sprache so undenkbar wie ein *ex Romai* oder *ex Romae*. Ich lasse bei dieser Untersuchung den alten Instrumentalismus ausser Betracht, weil derselbe, obgleich er im Lateinischen, wie im Sanskrit, als grammatische Kategorie entwickelt war, phonetisch im erstern nicht mehr von anderen Casus unterscheidbar ist. *Hastā percussi* kann als Instrumental gefühlt werden; gesprochen ist *hastā* für den Lateiner Ablativ, d. h. das Womit ist bereits durch das Woher ersetzt.

2) Wir kommen dann zum zweiten Stadium, als durch den im Lateinischen phonetisch motivirten Wegfall des auslautenden *d* der Ablativ in den zahlreichen Wörtern der dritten Declination mit dem Locativ gleichlautend wurde, und also *rurĕ*, welches aus *rurīd* oder *rurī* entstanden, sowohl die Bewegung von (*a rure*) als die Ruhe in (*in rure*) bezeichnen konnte. Dieser Lautwandel ist nicht plötzlich eingetreten: denn kein Lautwandel dringt auf einmal durch, sondern er schreitet langsam weiter. Eine Zeit lang erhalten sich die ursprüngliche und die veränderte Form friedlich neben einander, ohne dass sich die Sprechenden eines Unterschiedes klar bewusst werden, bis endlich die ältere Form den Eindruck des veralteten zu machen anfängt, so zu sagen aus der Mode kommt, und daher von der heranwachsenden Generation mehr und mehr gemieden wird. So ist es auch hier gewesen, und wir können diesen langsamen Lautwandel in den sparsamen Denkmälern des Lateinischen aus dem sechsten Jahrhundert noch ziemlich gut beobachten. In der dritten Declination z. B. finden wir nicht etwa *rurīd* auf einmal durch *rurĕ* verdrängt, sondern die Form des Ablativs hat verschiedene Mittelstufen zu durchschreiten gehabt, ehe sie von dem einen zum andern Extrem gekommen ist. Ohne den Versuch zu machen, consonantische und auf *i* auslautende Stämme in der dritten Declination streng zu scheiden, was wohl wünschenswerth, aber bei der Mangelhaftigkeit des Materials fast unmöglich scheint, setzen wir die postulirte Form des Ablativs der dritten Declination im Lateinischen als **eid* an, weil nämlich dieser Ablativ ursprünglich

Guna hatte. Die älteste wirklich vorkommende Form ist *īd*: in *airid*, *coventionid*, (*no*)*minid*. Die übrigen Formen lassen sich kaum streng nach einander oder chronologisch so ordnen, dass wir den Uebergang von *ē* zu *ei* und von *ei* zu *ī* beobachten könnten: denn die Formen auf *eī* sind so früh wie die in *ē* und *ī*, und selbst die Formen auf *ĕ* setzt Bücheler (Lat. Decl. S. 50) schon in das sechste Jahrhundert. Neben einander finden sich folgende Formen:

1) *ē*: *patrē* (tit. Scip. 30), *facilē* (tit. Scip. 33), *aire* (ILA. 181), *ordinē* (Naevius), *montē* (Ennius).

2) *ei*: *virtutei* (tit. Scip. 34), *fontei* (tab. Gen. a. 637, aber ebd. auch *fonte*), *dotei* (Plautus).

3) *ī*: *sorti* (l. repet.), *parti* und *parte* (l. repet.), *mulierī* u. s. w. (Plautus).

4) *ĕ*, seit Ende des sechsten Jahrhunderts, aber oft mit *ī* wechselnd, ohne feste Regel, trotz der Lehren der Grammatiker.

Ohne also eine streng chronologische Aufeinanderfolge dieser Formen behaupten zu wollen, sehen wir wenigstens so viel, dass schliesslich alle Formen des Ablativs der dritten Declination zu *ĕ* herabsanken, und dass daneben sich *ī* bei manchen Worten erhielt.

Dasselbe *ĕ* ist nun aber auch das Endresultat des Locativs der dritten Declination. Auch hier finden wir nach Stämmen, die auf Consonanten oder auf *i* ausgehen, die beiden Locativendungen *ī* und *ĕ* als letztes Facit. Hier ist *ī* entschieden chronologisch älter als *ĕ*, was sich auch noch darin zeigt, dass Ortsnamen, welche den Ablativ auf *ĕ* bilden, einen Locativ auf *ī* beibehalten. Aelter noch als *ī* ist das *ē* in *manē*, *rurē* (Bücheler a. a. O. S. 62).

Während in dieser Weise die alten Ablativ- und Locativformen phonetisch zu einer und derselben Form verschmolzen, entwickelte sich zur selben Zeit im sprachlichen Bewusstsein der Römer jener neue Casus, der weder Locativ noch Ablativ war, sondern beides zugleich, und daher einfach local oder, wie man auch sagt, parataktisch ist, am nächsten in seiner Auffassung den griechischen Formen auf -φι entsprechend. Ich glaube, dass die logische Entwickelung dieses Casus hauptsächlich durch das

phonetische Verschwimmen der Formen der dritten Declination hervorgerufen wurde, in welcher, nach Mommsens Ansicht (Rhein. Museum IX S. 463), auslautendes *d* zuerst verschwand, während in der zweiten und ersten Declination der Process ein anderer war. Hier verschwanden nämlich die alten ausschliesslichen Locative durch ihre weit häufigere Verwendung als Genitive oder, wie andere meinen, durch ihr formelles Zusammenfallen mit den Genitiven, während die Ablative, nach Verlust des *d*, in der zweiten und für eine Zeit auch in der ersten Declination äusserlich mit dem Dativ zusammenfielen. In der zweiten Declination ist der Unterschied zwischen Locativ und Dativ ursprünglich so klar im Lateinischen wie im Sanskrit und im Griechischen. Wie im Sanskrit der Dativ devâya dem Locativ deve (d. h. deva + i) zur Seite steht, im Griechischen *οἴκῳ* dem *οἴκοι*, so im Lateinischen Dativ *humoi* (dreisilbig) dem Locativ *humoi* (zweisilbig).

Dieses *oi* des Locativs wurde zu *e* (*hume*). zu *ei* in *die septimei*, von Ihnen (Dichterfragmente bei Gellius S. 31) nachgewiesen aus Plautus, Persa V. 260, und schliesslich zu *i* (*humi*), aber [illegible], während der Dativ *oi* seit dem sechsten Jahrhundert [illegible] ward und so mit dem Ablativ, nie aber mit dem Locativ zusammenfiel. Auch in der ersten Declination fällt der Ablativ in *ā* wenigstens zeitweilig mit dem Dativ, nie mit dem Locativ zusammen. Aus *Romād* wurde *Romā*, aus Locativ *Romai* (zweisilbig) wurde *Romae*, aus Dativ *Romai* (dreisilbig) zeitweilig mit Verlust des *i*, *Romā* (Bücheler a. a. O. S. 53), sonst aber *Romae*.

Wir sehen also, wie auch in der ersten und zweiten Declination durch rein phonetische Ursachen dem lateinischen Sprachbewusstsein der scharfe, in der arischen Periode klar ausgearbeitete Unterschied zwischen dem Wo-casus und dem Woher-casus verloren gehen musste. In der ersten ward der Woher-casus in *ā* durch keine Concurrenz beeinträchtigt, aber der Wo-casus in *ai* verschwamm mit dem Wessen- und Wem-casus. Man konnte nie *in Romae* sagen, weil *Romae* zu ausschliesslich Genitiv und Dativ geworden war; da man aber *ex villā* sagte, gewöhnte man sich auch an *in villā*.

In der zweiten Declination verschwammen der Woher- und der Wem-casus, ebenso der Wo- und Wessen-casus. Man konnte nie *in agri* sagen, weil das *i* zu ausschliesslich vom Genitiv in Anspruch genommen war. Da man aber *ex agro* sagte, so wagte man auch *in agro* zu sagen.

In der dritten Declination endlich stand nichts im Sprachgefühl dem *ex rure* oder *in rure* entgegen.

Der Ablativ war also durchgehends, wenn auch auf verschiedenen Wegen, aus einem Woher-casus zu einem allgemeinern parataktischen Casus geworden, während der strenge Wocasus in der ersten und zweiten Declination Genitivdienste that, in der ersten ausserdem noch mit dem Dativ identisch wurde.

Ich kann mich nämlich, um dies im Vorbeigehen zu erwähnen, durchaus nicht überzeugen, dass der Genitiv des Singulars der ersten Declination auf *-ae* der alte Genitiv auf *-aes* sei, welcher sein auslautendes *s* verloren habe. Der Verlust eines auslautenden *s* ist allerdings etwas sehr gewöhnliches im Lateinischen, in der Poesie so wie in der Prosa. Wir müssen aber doch auch hier einen Unterschied machen, nämlich zwischen einem gelegentlichen und einem bleibenden Verschwinden dieses Auslauts. Man sagte und schrieb im Lateinischen *filio* und *filiu*, es blieb aber doch im allgemeinen Sprachbewusstsein der Nominativ als *filius*. Man sagte *palmī*, ja sogar *palm* (vgl. Cic. *or.* § 153), aber als grammatischer Typus blieb stets *palmis*. Was würde aus dem Lateinischen geworden sein, wenn es seine auslautenden *s* bleibend abgeworfen, wenn man *palmi* und *palmā* statt *palmis* und *palmas*, wenn man *cibi* und *cibo* statt *cibis* und *cibos*, wenn man *voce* für *voces* oder *ama* für *amas* als feste grammatische Formen geduldet hätte? Wäre *familiai* wirklich ein bloss lautlich verkümmertes *familiais*, wäre *familiae* wirklich ein bloss rasch gesprochenes *familiaes*, warum wäre dann aus dem viel häufigern Genitiv *familias* nicht auch oder weit mehr ein Genitiv *familiā* geworden? Ich glaube, man kann als allgemeine Regel aufstellen, dass das Lateinische nie ein auslautendes *s* nach einem langen Vocal bleibend aufgibt. Dass es einen Singulargenitiv in *s* sowohl in der ersten als in der zweiten Declina-

tion gegeben hat, soll ja nicht geleugnet werden; die oskischen und umbrischen Formen machen dies noch deutlicher als die lateinischen. Was ich bezweifle, ja mehr als bezweifele, ist nur, dass wir aus diesen alten Genitiven auf *s* die wirklichen *s*-losen Genitive so leichten Kaufs erhalten können wie durch »Abfall des auslautenden *s*«. Die nächste Analogie scheinen die pluralen Nominative der zweiten Declination zu bieten, wo wir neben alten Formen auf *-is* die neuen auf *-i* finden. Aber auch diese Doppelformen halte ich für neben einander, nicht aus einander entstanden, und erinnere an die sanskritischen Zwillingsformen samâs und same. Eine andere Analogie könnte man im Nom. sing. der ersten Declination entdecken wollen, wenn es sich nur nachweisen liesse, dass hier nach dem ursprünglich langen *ā* je ein auslautendes *s* gestanden habe. Ich weiss, dass Bopp, Schleicher, ja selbst Bücheler dieser Ansicht sind; aber ich glaube nachgewiesen zu haben (Chips from a German workshop Bd. IV S. 46), dass die aus dem Sanskrit angeführte Form eines auf *s* auslautenden Nom. sing. von Stämmen auf *â* keine oder eine nur sehr fragliche Autorität beanspruchen kann, und dass somit diese letzte Stütze für die von Bopp und Schleicher vertheidigte Ansicht wegfällt. Dass ein Locativ Genitivdienste thun kann, ist vollkommen begreiflich. Ein »König zu Rom« wird leicht zu einem »König von Rom« (*roi de Rome*), und ist der erste Schritt einmal gethan, so ist die weitere Entwicklung vollkommen begreiflich. Auch ist es bekannt, wie im Sanskrit Genitiv und Locativ des Duals dieselbe Form haben, was eben beweist, dass im Sprachbewusstsein die beiden Gesichtspunkte des Locativs und Genitivs, des Wo und Wessen, zusammenfliessen können. Im Dialect Thessaliens endigen, wie nachgewiesen worden ist, die Genitive der zweiten Declination auf *oi*[1]. Ich meine also, die Genitive auf *-ae* und *-ī* sind begrifflich erweiterte Locative, nicht phonetisch verkümmerte Genitive. Sollte die Annahme, *âî* stehe für den Locativ *âĭ*, eine Schwierigkeit verursachen, so wäre dies, wie Curtius bemerkt, die Verlängerung des auslautenden *ĭ*; allein dieselbe Schwierigkeit würde sich auch für *familiâi* geltend machen lassen,

wenn man es als Verstümmelung einer ursprünglichen *familiăĭs* erklären wollte.

Stellen wir uns dergleichen äusserliche wie innerliche Sprachereignisse klar und gleichsam sie historisch mit durchlebend vor, so sind gewisse Dinge ganz begreiflich, andere aber ebenso unbegreiflich. Begreiflich ist, dass in manchen Formen und festgewordenen Redensarten das alte begründete Ablativ-*d* namentlich im Munde des Volkes sich erhielt, als es bereits in den höhern und litterarisch gebildeten Kreisen gemieden wurde. Wie wir »verdienter Massen« sagen, wird der Römer *meritod* gesagt haben, als er längst auch schon *merito* sagte. Auch gewisse Arten der Poesie mögen Geschmack an solchen wirklichen Ueberresten der alten Sprache gefunden haben, und nichts ist natürlicher als dass man sie gern im Lapidarstil der Inschriften und im Curialstil der Gesetzgebung heranzog. Aehnliche Vorgänge finden sich überall, sowohl in alten als in neuen Sprachen. So ist im Französischen das *t* von *il aime(t)* in Schrift wie Rede spurlos verschwunden, und das *e* ist stumm. In der Poesie aber ist das *e* noch nicht stumm, sondern zählt als Silbe: *ĭl āimĕ sēs ămīs*, und in gewissen Formen und Redensarten wie *aime-t-il* behauptet sich das alte *t* sogar in Schrift und Sprache. Aehnliches zeigt sich in alten Sprachen. Im Sanskrit z. B. hatte der Acc. plur. ursprünglich entschieden auslautendes s, er lautete tâns (τούς für τονς), nicht *tân*, das im Griechischen hätte zu τῶν werden müssen. Das auslautende s musste nun aber in den meisten Fällen aus rein phonetischen Gründen verschwinden, weil das Sanskrit weder zwei auslautende Consonanten, noch s vor tönendem Anlaut duldet. Man sagte also tân in pausa, man sagte tân atti, tân dadâti, ja sogar tân karoti und tân pâti (hier ursprünglich wohl mit *g*ihvâ-mûlîya [Zungenwurzelhauch] und upadhmânîya [Lippenhauch]); aber man sagte tâ*ns* *k*a, tâ*ns* te u. s. w., nie tâñ *k*a, tân te. Es wäre leicht, noch manche Analogien dieser Art aus der Sprachgeschichte herbeizuziehen, wobei es dann gewöhnlich damit endet, dass die späteren Grammatiker solche echte alte Ueberbleibsel für rein phonetische oder paragogische Elemente erklären.

Während nun aber solche Ueberbleibsel (*survivals*, wie man

sie in der Culturgeschichte nennt) vollkommen begreiflich sind, während niemand an einem *Gnaivod* (von Gnaivos) und *meretod* (aus Verdienst), sei es in Inschriften, Gesetzen oder alterthümlichen Redensarten bei Dichtern den geringsten Anstoss nehmen würde, so wäre es rein unbegreiflich, dass in einer Zeit, wo die alte Spracherinnerung noch so mächtig war, um solche Formen lebendig zu erhalten, dieselben alten Formen in einer Bedeutung, die sie nie gehabt, erscheinen sollten, in einer Bedeutung, die sie nur durch Missverstand annehmen konnten, und zwar nur nachdem ihre charakteristische Form sich verloren hatte und mit einer andern zu dieser Bedeutung berechtigten Form verschmolzen war. Kurz gesagt, in einer naturwüchsigen Sprache sind *Gnaivod* als Woher-casus, *belli*, *proxumae viciniae* als Wo-casus vollkommen verständlich. lange nachdem auslautendes *d* abgefallen ist, lange nachdem *i* und *ae* sonst nur zu Genitiv- und Dativzwecken benutzt werden. Unverständlich aber in einer naturwüchsigen Sprache und ohne irgend welche historische Berechtigung ist und bleibt *in altod marid*, ebenso wie es *e belli* oder *e viciniae* und im Griechischen entweder ἐκ χθονί, ἐξ ἀγροῖ, oder ἐν χθονός sein würde. Die Frage ist also, was fangen wir mit solchen Formen an, wenn sie denn doch existiren, entweder historisch beglaubigt oder durch strenge diplomatische Kritik wieder hergestellt?

Ich glaube, die Thatsachen, so weit sie Thatsachen sind, lassen sich erklären, aber freilich unter gewissen nothwendigen Beschränkungen. Schritt für Schritt mit der Entwickelung der neuen abgeschliffenen Casus bildete sich das Bewusstein aus, dass die in der Wirklichkeit auf *d* auslautenden und hie und da in der Sprache bewahrten Formen, wie eben *meretod*, *de sententiad*, einen alterthümlichen Klang und Charakter hatten. Es bildete sich die Ansicht aus, der Quintilian Ausdruck verliehen hat I. 7, 11: *Verum orthographia quoque consuetudini servit ideoque saepe mutata est. Nam illa vetustissima transeo tempora, quibus et pauciores litterae nec similes his nostris earum formae fuerunt et vis quoque diversa: sicut apud Graecos . . ., ut a Latinis veteribus d plurimis in verbis adiectam ultimam, quod*

manifestum est etiam [*nunc* wohl mit Bergk hinzuzufügen] *ex columna rostrata, quae est Duilio in foro posita* (vgl. Ritschl a. a. O. S. 3). Nach Quintilian war also das *d* rein orthographisch; es wurde von den alten Lateinern vielen Wörtern beigefügt, und findet sich namentlich auf der dem Duilius auf dem Forum errichteten Säule. Gehört hat also Quintilian das *d* wohl selten oder nie; er hat es nur gesehen auf der Columna rostrata oder auch anderswo, und er meint, dass die alten Lateiner es öfter gebrauchten. Dieselbe Idee spricht sich bei Charisius aus (S. 112 K.): *quibus* (*antiquis*) *mos erat d litteram omnibus paene vocibus vocali littera finitis adiungere* (vgl. Ritschl. S. 4), und bei Marius Victorinus *de orthogr.* S. 2462 P. (17 G.): *et adiecta d littera, quam plerisque verbis adiciebant* (vgl. Ritschl. S. 5).

Sobald nun diese dem Quintilian vorschwebende Idee in das römische Sprachbewusstsein, namentlich in das gelehrte Sprachbewusstsein getreten war, so waren zwei Dinge vollkommen verständlich: erstens dass man, wo man der Sprache ein alterthümliches Ansehen geben wollte, die noch in der Sprachtradition wirklich vorhandenen alten Formen in *d* mit Vorliebe herbeizog, zweitens aber auch, dass man zu demselben Zweck ohne weiteres *omnibus paene vocibus vocali littera finitis* ein alterthümlich klingendes *d* beifügte und dadurch natürlich historisch unmögliche Formen wie *in altod marid* ins Leben rief. Dies konnte geschehen, wie bei uns, im officiellen Curialstil oder bei absichtlich archaisirenden Inschriften, aber kaum, und selbst nicht kaum, in der lebendigen Sprache, noch bei Schriftstellern, die so schrieben wie sie sprachen, am allerwenigsten also bei Dichtern, welche für die öffentliche Bühne schrieben. Was wir bei diesen, wenn sie zu einer Zeit lebten, wo *ōd* und *ō*, *ād* und *ā*, *īd* und *ī* noch friedlich neben einander bestanden, wohl begreifen können, ist ein Beibehalten wirklicher alter Ablative, selbst eine gewisse Vorliebe für dieselben, wenn sie hie und da über eine Schwierigkeit des Metrums hinweghalfen, nie aber ein unhistorisches rein paragogisches *d*, also etwa *in altod marid*, oder *credod* für *credo*, *potavid* für *potavi*, Formen wie sie Bothe für Plautus und selbst

für Terentius einführen wollte (vgl. Ritschl a. a. O. S. 8). Dass Naevius *noctu Troiad exibant* schreiben konnte, ist begreiflich; rein unbegreiflich wäre es gewesen, hätte er *noctud Troiad exibant* gesagt.

Dies alles, wird der classische Philolog sagen, ist a priori ganz richtig; wie steht es aber mit den Thatsachen des Lateinischen? Fügen sie sich dieser Schablone, oder ist das Lateinische seinen eigenen Weg gegangen? Dürfen wir nach allgemeinen Theorien den Naevius und Plautus schulmeistern, oder gar Inschriften corrigiren oder für unecht erklären, weil sie unseren vorgefassten Meinungen entgegen laufen? Gewiss nicht. Wohl aber, glaube ich, dürfen wir die Thatsachen des Lateinischen nochmals genau darauf ansehen, ob sie denn wirklich den Theorien der sprachvergleichenden Philologie so stracks entgegenlaufen, wie man meint, oder ob sie sich nicht, ohne dass wir zu gewaltsam verfahren, den von der Sprachwissenschaft festgestellten Gesetzen unterordnen lassen.

Die Hauptzeugen, die man dafür angeführt hat, dass im sechsten Jahrhundert die Formen auf *d* nicht mehr auf die alte Woher-bedeutung eingeschränkt waren, sondern dass sie, wie die sogenannten Ablative des classischen Lateins, auch das Wo ausdrückten und fast rein parataktisch geworden, sind die Inschrift der columna rostrata und das senatusconsultum de Bacchanalibus. Niemand wird nun wohl jetzt noch ernstlich daran denken, die Inschrift der columna rostrata, welche wir besitzen, für die ursprüngliche vom Jahr 494/260 zu halten. Sie ist das Werk gelehrter Antiquare, sei es nun, dass wir sie unter Claudius (41—54 nach Ch.) oder unter Augustus ansetzen. Das Material (parischer Marmor), die Schriftzüge, der weitschweifige Stil, phonetische Eigenthümlichkeiten wie *ae* statt *ai*, alles spricht gegen das Alter der Inschrift. Auch das strenge Festhalten des *C* für *G* ist kein Gegenbeweis. Man wusste ja dass *C* das alte Zeichen für *G* gewesen sei, und wählte es eben deshalb für diese Inschrift, während auf der Inschrift des Scipio Barbatus *G* neben *C* schon durchgedrungen. Die Inschrift des Barbati filius, die Ritschl für die ältere hält (Rhein. Mus. IX

S. 9), bietet leider keine Gelegenheit für *G*, das bekanntlich durch Spurius Carvilius in Rom Eingang fand (520/234). Was mich selbst von jeher am meisten gegen die Echtheit dieser Inschrift stimmte, waren Formen wie *in altod marid*, Ablative in *d* mit Locativbedeutung, dann aber auch die Thatsache, dass diese Inschrift, sowie das *SC.* de Bacchanalibus, allein unter allen grössern Inschriften das *d* an alle Ablative ohne Ausnahme anhängt. Ihre Verfasser haben das vor Quintilian voraus, dass sie das *d* nicht jedem beliebigen auslautenden Vocal, sondern nur dem Endvocal des Ablativs anfügen. Aber während die fast gleichzeitigen Scipionengrabschriften beide Formen frei neben einander gebrauchen, wie in *Gnaivod patre* u. s. w., so liessen sich die Hersteller der Duilius-Inschrift keinen Ablativ entschlüpfen, dem sie nicht ihr paragogisches *d* anhängten. Ich meine also, die Duilius-Inschrift kommt bei unserer Frage einfach nicht in Betracht.

Wie steht es nun aber mit dem sogenannten *SC.* de Bacchanalibus? Es ist nicht das *SC.* selbst (568/186), welches wir besitzen, wohl aber eine gleichzeitige Copie, und wäre es auch nur mit Rücksicht auf ihr spitzwinkliges *L* (vgl. Ritschl im Rhein. Mus. IX S. 2), so wird niemand bezweifeln, dass diese, so wie wir sie besitzen, jedenfalls noch dem sechsten Jahrhundert angehört. Stellt sie uns aber die lateinische Sprache so dar, wie sie damals gesprochen wurde, so wie sie Plautus sprach, der zwei Jahre später (570/184) starb? Mögen wir das *d* noch so häufig bei Plautus restituiren, Niemand wird daran denken, sein Latein auf die Stufe des Lateins des *SC.* de Bacchanalibus erheben zu wollen, d. h. alle die Verse zu emendiren, in denen bei ihm der vocalische Auslaut des Ablativs mit nachfolgendem Vocal Elision oder Synizese verlangt. Wenn also die Metrik des Plautus nicht nur $\bar{a}$, $\bar{o}$, $\bar{e}$ als Endung des Ablativs an unzähligen Stellen verlangt, sondern auch bereits das Zusammentreffen dieser auslautenden mit anlautenden Vocalen als Hiatus fühlt und behandelt, so kann man doch unmöglich glauben, dass zu gleicher Zeit im Senat jeder Ablativ ohne Ausnahme sein auslautendes *d* bewahrte, wie dies im *SC.* de Bacchanalibus der Fall ist[2]. Sehr wohl ist

es aber glaublich und verständlich, dass die Schriftführer des Senats das auslautende *d* für guten Canzleistil hielten und es daher in derselben Weise bevorzugten wie etwa unsere Canzlisten das alterthümlich klingende *o* in *Dero*, *Jhro* u. s. w. So und nur so erklärt es sich, dass wir in diesem *SC.* so viele Ablative in *d* finden, und unter ihnen so viele, die ein locales oder temporales Wo ausdrücken. Ausdrücke wie *in oquoltod*, *in poplicod*, *in preivatod*, *in coventionid* sind ebenso schlimm, wie das *in altod marid*. Sie sind in einer naturwüchsigen Sprache undenkbar, im Curialstil aber zu begreifen und zu entschuldigen

Einer solchen Auffassung des *SC.* des Bacchanalibus kommt nun noch ein Umstand sehr zu Hülfe, nämlich die Adresse. Hier, wo wir es wieder mit landläufiger Sprache zu thun haben, finden wir den einzigen Ablativ in dem ganzen Schriftstück ohne *d*: *in agro Teurano*, d. h. wir bewegen uns hier in der Sprache des Plautus, wir haben zwei Ablative vor uns, die ihr *d* längst verloren haben, und die, wie oben erklärt, beim Verschwimmen und Verschwinden des alten Locativs bereits rein parataktisch geworden sind.

Was bleiben denn nun, nach Abzug der Duilius-Inschrift und des SC. de Bacchanalibus für Beweise übrig, dass ein Römer, der römisch sprach, je die alten Casus auf *d* in locativer Bedeutung gebraucht hätte? So viel ich weiss, keine. Und dann dürfen wir doch auch fragen, weshalb denn ein alter Römer zu einem solchen grammatischen Hysteron proteron, wie ein Ablativ in *d* mit Locativbedeutung sein würde, geschritten sein sollte. Wollte er den Locativ ausdrücken, so hatte er ja die alten Locativformen gerade so lange bereit wie die alten Ablativformen. Er konnte *Romai* sagen, warum also *Romad*? Die echten Inschriften lassen uns in keinem Zweifel. Drei Jahre vor dem SC. de Bacch. lesen wir im Decret des Aemilius Paulus *ea tempestate*, nicht *ead tempestated*; ebd. *in turri Lascutana*; in den Scipionengrabschriften N. 33 *in longa vita*, N. 34 *aetate quom parva*. Wo wir *d* finden, drückt es stets ein Woher oder Womit aus, z. B. *Benventod* (Münze vom Ende des fünften Jahrhunderts); *aire moltaticod* (picenische Erztafel, ILA. 181); *de praidad*

(ebd. 63. 64); *meritod* (ebd. 190), aber *mereto* ebd. 183; *Hinnad cepid* 543/211, aber schon 565/189 *Aetolia cepit*. Auch die Adverbia auf *d* können als Ablative gefasst werden, so dass wie *meritod* »aus Verdienst, nach Verdienst, verdienstvoll«, so *facilumed* »vom leichtesten her«, dann »leicht« bedeutete; man vergleiche *ex facili* und Adverbia wie *penitus*, *claritus* u. s. w. (Bergk a. a. O. S. 19).

Doch ohne noch auf weitere Einzelheiten einzugehen, fragen wir nun, was das Gesammtresultat dieser Untersuchung ist. Es ist kurz dieses, dass wir dem Text des Plautus nicht mehr und nicht minder zumuthen können, als was wir in den ältesten etwa gleichzeitigen lateinischen Inschriften finden. Nachdem Ritschl das *d* in *med ted sed* sogar noch aus den uns erhaltenen plautinischen Handschriften glänzend nachgewiesen, nachdem er durch Conjecturen, die der handschriftlichen Evidenz wenig nachgeben, die frühere Existenz von Ablativen in *d* in den Plautus-Hss. mehr als wahrscheinlich gemacht hat, steht es der plautinischen Kritik vollkommen frei, sich dieses Hilfsmittels, des *d*, bei Heilung von Schäden des überlieferten Textes zu bedienen. Wie weit man dieses Heilmittel anwenden, in welchen Fällen man es andern Heilmitteln vorziehen darf, dies ist Sache des kritischen Tactes, der nur durch lange Praxis erworben werden kann. Hier steht mir kein Urtheil zu. Nur éines möchte ich in Bezug auf Hiatuscontroversen im Vorbeigehen erwähnen. Keine Sprache ist gegen Hiatus unerbittlicher als Sanskrit. Sie hasst den Hiatus wie die Natur das Vacuum. Sie hat aber doch ihre Ausnahmen. Wenn nämlich ein Hiatus durch Wegfall eines auslautenden Buchstaben entsteht, so wird er geduldet. Wenn also tâ iti aus tâv iti wird, so dürfen Aus- und Anlaut nicht contrahirt werden. Wenn sas indra zu sa indra wird, so tritt Contraction zu sendra nur sehr selten ein. So mochte denn der Hiatus auch im Lateinischen gestattet sein in Fällen, wo sich das Bewusstsein vom früheren Vorhandensein eines auslautenden *d* erhalten hatte. Doch es handelt sich bei der Hiatusfrage für Plautus nicht sowohl um allgemeine Gesichtspunkte, als um die Lesarten der Handschriften. Nehmen wir z. B. *Amph.* 169 *quo facto aut dicto adest*

opus, quietus ne sis. Wie konnte ein Schreiber hier auf die Idee kommen, ein gänzlich unlateinisches *opus adest aliqua re* einzuführen? Nur dadurch, wie Ritschl nachweist, dass er nicht wusste, was er mit der Lesart der alten Hss. *quo facto aut dictod est opus* machen sollte. Dies ist so evident, dass, wie Ritschl in den Nachträgen bemerkt, schon Pareus nach dem Vorgang des Gulielmius so geschrieben hatte. Ein ebenso eclatanter Beweis für das wirkliche Dagewesensein des *d* in den ältesten Hss. findet sich *mil. glor.* 267 *res paratast: vi pugnandoque hominem caperest certa res.* Sie weisen in dieser Zeitschrift (1873 S. 502) nach, wie *vi pugnando* im Lateinischen eine stehende Redensart ist. Solche stehende Redensarten sind eben stehend: sie verlieren alle Kraft, wenn man sie im geringsten ändert. So wenig wie ein deutscher Dichter z. B. »Vorwärts und Marsch« statt »Vorwärts marsch« sagen würde, ebenso wenig würde Plautus daran gedacht haben, das idiomatische *vi pugnando* in ein mattes *vi pugnandoque* zu ändern. Woher also das nichtsnutzige *que*? Ich füge Ihre Antwort bei: »wer sich erinnert, wie oft in den Hss. *D* und *O* verwechselt worden sind, der wird es nicht so unwahrscheinlich finden, dass auch einmal ein ursprüngliches *D* als *Q* · verlesen worden ist, und in diesem Verse corrigiren: . . *vi pugnandod hominem caperest certa res*«. Der Störenfried war also auch hier das früher wirklich geschriebene *D*.

Bedenkt man, dass der Text des Plautus, wie dies bei Theaterstücken unvermeidlich ist, sich den Veränderungen der Sprache anschliessen musste, und dass zu der Zeit, als die Stücke des Plautus wieder Mode wurden, d. h. nach Ritschl in den ersten Decennien des siebenten Jahrhunderts (s. auch Bergk a. a. O. S. 130), das Lateinische diese Ueberreste der alten Sprache schon längst abgestreift hatte, so ist es wahrhaft wunderbar, dass irgend eine handgreifliche Spur dieses *d* sich in unsern Hss. erhalten hat. Wollen wir also einen Text haben, wie ihn Plautus geschrieben, nicht wie ihn die Theaterregisseure des siebenten Jahrhunderts sich zurecht gemacht haben, so sehe ich keinen principiellen Einwand gegen die Restitution des *d*, so sehr auch in jedem einzelnen Falle uns die Wahl freistehen muss, ob wir diesem

oder einem andern Heilmittel den Vorzug geben. Hier steht die Kritik des Plautus ungefähr auf derselben Stufe, wie die der Theaterstücke von Shakespeare, wo wir uns auch immer fragen müssen, ob wir den Text so haben wollen, wie ihn Shakespeare geschrieben haben mag, oder wie er bei den Aufführungen gebraucht und in den Büchern der Theaterdirectoren fortgepflanzt wurde.

Das Einzige, wogegen eine historischen Betrachtung der Sprache Protest einlegen muss, ist der Versuch, dem Plautus Ablative in *d* zuzuschieben, wie sie selbst in den ältesten lat. Inschriften nie vorkommen. Bis nicht ganz andere Beweise beigebracht werden, scheint es mir, dass die Plautinische Kritik aller Ablative in *d* mit localer und temporaler wo- und wann-Bedeutung sich enthalten muss. Gegen Ausdrücke wie *fer aequod animo* (*mil. gl.* 1343) ist nichts einzuwenden, da *aequod animo* ursprünglich wie die adverbialen Ablative als »aus Gleichmuth« aufgefasst sein konnte. Ebenso ist gegen *aurod onustam*, *famed emortuos*, *clementid animo* kein principielles Bedenken. Unmöglich aber scheinen Constructionen wie *hoc in equod insunt milites* (*Bacch.* 941); *in platead ultuma* u. ä. Plautus sprach weder wie die gelehrten Antiquare, welche die neue Duilius-Inschrift verfassten, noch wie die Secretäre des Senats, welche das SC. de Bacchanalibus concipierten. Er mag sich Ausdrücke und Formen erlaubt haben, wie wir sie in den Scipionengrabschriften oder im Decret des Aemilius Paulus oder in andern alten Denkmälern finden; was aber dort unerlaubt scheint, ist auch bei ihm verpönt. Man hat alle möglichen Anstrengungen gemacht, um eine *d*-Form mit locativer Bedeutung vor oder nach Plautus zu finden — vergebens. *Eod die* in den Fasten von Amiternum nach dem J. 769 schien sehr willkommen: Ritschl hält es für denkbar, dass sich *eod* aus uraltem Original zufällig in unsere Copie gerettet hätte, gibt aber zu, es sei unsicher. Bücheler vermutete früher einen Schreibfehler (lat. Decl. S. 47), und es steht jetzt wohl fest, dass *eod* nichts als Abkürzung für *eod(em)* ist (Bücheler in diesen Jahrbb. 1869 S. 488). *Eodem die* steht oft in den fasti anni Iuliani, wie sie von Mommsen in der ephemeris epigraphica 1872 S. 35—41 abgedruckt sind.

Dieselbe Ephemeris gibt nun aber (1874 S. 205) eine Inschrift, die mich eine Zeit lang, ich gestehe es offen, sehr beunruhigte. Sie lautet:

IN · HOCE · LOVCARID · STIRCVS
NE //IS · FVNDATID · NEVE · CADAVER
PROIECITAD · NEVE · PARENTATID
SEI · QVIS · ARVORSV · HAC · FAXIT ///IVM
QVIS · VOLET · PRO · IOVDICATOD · NI
MANVM · INIECTO · ESTOD · SEIVE
MAC// STERATVS · VOLET · MOLTARE
///CETOD

nach Mommsens Lesung: *in hoce loucarid stircus ne [qu]is fundatid, neve cadaver proiecitad, neve parentatid. sei quis arvorsu hac faxit, [in] ium quis volet pro ioudicatod n(umum) [L] manum iniect[i]o estod. seive mac[i]steratus volet moltare, licetod.* Das heisst: *in hoc luco stercus ne quis fundito, neve cadaver proicito, neve parentato. si quis adversus hoc fecerit, in eum ei qui volet pro iudicato nummum L manus iniectio esto. sive magistratus volet multare, liceto.*

Jeder Philolog wird sehen, dass diese Inschrift eine Anzahl der grössten linguistischen Kostbarkeiten enthält: einen problematischen Locativ in *-id*, einen Ablativ in *-od*, eine alte Construction wie *manum iniectio*, ein neues Verbum wie *fundare*, ein *c* in *macisteratus*, was die Inschrift als die des Scipio Barbatus an Alter überragend stempelt, Mischung von *u* und *o*, und zwar letzteres nur nach *v* und vor *l*, Imperativformen auf *-tād*, *-tod* und *-tid*, wovon die erste und letzte noch nie, die mittlere, wenigstens inschriftlich, nur sehr unsicher beglaubigt waren (Ritschl, neue Excurse S. 100. 102). Der Werth des Steins von Luceria könnte gar nicht hoch genug angeschlagen werden, wenn nicht leider die Abschrift desselben so unzuverlässig wäre. Sie ist in der »storia della città di Lucera« von J. B. d'Amelis (1861) gegeben. Mommsen, der nach Luceria reiste, um den kostbaren Stein zu sehen, schreibt: »huius lapidis videndi causa a. 1873 Luceriam profectus vidi eum, sed coniectum in fundamenta do-

mus .. scripta parte latente et sepulta.« Das Richtige ist also wohl, auf eine geneue naue Abschrift dieses Steins zu warten, ehe man irgend welche Consequenzen für die Geschichte der lateinischen Sprache daraus zieht. Dennoch muss ich bekennen, dass mir schon jetzt meine Befürchtungen in Bezug auf einen wirklich beglaubigten Locativ in *-id* sehr verringert sind durch eine mir von Ihnen mitgetheilte Conjectur, IN HOCE LOVCARIO statt -RID zu lesen. Die Verwechselung von O und D ist ja so sehr häufig (Ritschl, a. O. S. 23. 27. 32. 61), und die Form *lucarium* liesse sich schon erklären. *Lucar* bedeutet sonst das von den Hainen erhobene Geld, hier müsste es für *lucus* gebraucht worden sein, wenn *lucarid* richtig wäre. Nehmen wir diese sonst unbelegte Bedeutung an, so würde auch *lucarium* auf dieselbe Bedeutung Anspruch machen können, so wie ja *pulvinarium* nicht sehr verschieden von *pulvinar* ist. Oder aber, *lucarium* könnte den Ort bedeuten, an welchem die von den heiligen Hainen erhobenen Abgaben aufbewahrt wurden, und es wäre dann ähnlich wie *aer-arium*, *vas-arium* gebildet. Schliesslich könnte es, da es sich in Luceria findet, irgend ein mit diesem Worte verwandter Ortsname sein. Jedenfalls ist die problematische Form *loucarid*, namentlich mit *hoce* verbunden, bis jetzt nicht hinreichend, eine alte *d*-Form mit Locativbedeutung für Plautus oder für eine Periode des Lateinischen zu legitimiren, als man noch *-tid*, *-tod* oder sogar *tâd* im Imperativ sagte.

Es bleibt also fürs erste bei dem Resultat, dass Formen in *d* im alten naturwüchsigen Latein nie Locativbedeutung haben konnten und dass Emendationen des Plautus, welche durch solche Formen bewerkstelligt worden sind, durch andere ersetzt werden müssen. Man wird z. B. *Bacch.* 941 statt *hoc in equod insunt milites* schreiben: *hoc insunt in equo milites*; *Curc.* 278 statt *in platead ultuma* vielmehr *platea in ultuma*, wie es Ritschl selbst angibt oder zugibt. Wenn derselbe (S. 79) mit Recht bemerkt, er habe kein Verständniss dafür, dass derselbe Casus (der Ablativ) die sich ausschliessenden Gegensätze des woher und wohin in sich vereinige, so fällt es desto mehr auf, dass er sich mit Ablativen mit erhaltenem *d* und Locativbedeutung versöhnen konnte.

Und hier muss noch ein Argument dieses Gelehrten in Betracht gezogen werden.

Ritschl äussert, dass wenn ein Ablativ durch Verwirrung des Sprachbewusstseins Accusativbedeutung annehmen könne, dann das Verwenden der alten Ablative auf *d* zu Locativzwecken gar kein Bedenken erregen könne (S. 79). Dies hiesse nun allerdings im besten Falle doch nicht mehr, als *ignotum per ignotius* erklären: denn das Factum, dass ein Ablativ zum Accusativ geworden, wirft an sich durchaus kein Licht auf den Process, durch welchen ein Ablativ zum Locativ wird. Ich bezweifle aber überhaupt, ob der Ablativ *med ted sed* je zum Accusativ geworden sei, und meine, dass wir uns auch hier nach einer andern Erklärung der Thatsachen umsehen müssen.

Man bedenke zunächst, dass die Ablative *med ted sed* wie im Lateinischen, so im Sanskrit viel Eigenthümliches haben. Im Sanskrit haben sie, und sie allein, kurzes *a*: mad tvad, und nicht, wie man erwartet, langes; im Lateinischen haben sie, und sie fast allein, *ēd* statt *ōd*, vorausgesetzt, dass sie Ablative von Stämmen auf *o* wären [4].

Zweitens sind mad und tvad im Sanskrit nicht nur Ablative, sondern auch, und wohl ursprünglich, Stammformen. Wir sagen mad-roga-s »mein Leid«, tvad-roga-s »dein Leid«, ganz wie wir hrid-roga-s »Herzeleid« sagen.

Drittens: neben den als Ablativ gebrauchten mad und tvad können wir im Sanskrit auch noch secundäre Ablative bilden, nämlich mat-tas »von mir«, tvat-tas »von dir«, gebildet wie *penitus* »von innen, innerlich«, *radici-tus* »von der Wurzel, gründlich«. Es liegt also hier nicht ein einfacher Uebergang eines Ablativs in einen Accusativ vor, als ob man *Romād* im Sinne von *Romam* gebrauchte. Viel wahrscheinlicher — mehr will ich nicht sagen — ist es, dass die lateinischen Formen *med ted sed*, als Accusative gebraucht, die alten Stammformen mad und tvad darstellen, die im Sanskrit als Stammformen erscheinen, dass diese später ihr *d* verloren, und zu *me te se* geworden sind, Accusativformen, die sonst phonetisch weder dem griech. *μὲ σὲ ἕ* noch dem skr. mâm tvâm genau entsprechen würden. Dieselben Grundformen mad

tvad werden im Sanskrit als Ablative gebraucht, ebenso wie asmad und yushmad im Plural. Dies ist eigenthümlich, aber beim Pronomen, das alle anderen Casus bereits specialisirt hatte, nicht unbegreiflich. Im Lateinischen entsprechen deutlich die Ablative *med ted sed*, die nach Abfall des *d* wie die Accusative zu *me te se* werden. In dieser Weise werden die Thatsachen des Lateinischen erklärlich, ohne dass wir zu der Behauptung gedrängt würden, dass ein völlig entwickelter Ablativ im Lateinischen je die Functionen des Accusativs übernommen habe. Anzunehmen, dass, nachdem die Ablative *med ted sed* ihr *d* verloren, eine Verirrung des Sprachgefühls stattgefunden, vermöge deren nun auch die noch unverkürzten Ablativformen *med ted sed* als Accusative gebraucht wurden, scheint mir historisch undenkbar. Ich weiss sehr wohl, dass meine eigene Erklärung, die, wie Prof. Curtius mir mittheilt, er gleichfalls vertheidigt hat, nicht ohne Schwierigkeiten ist. Dass mad, die Stammform, zugleich als Ablativ gebraucht wird, ist auffallend, fällt aber doch beim Pronomen weniger auf, wo ja auch die grammatisch noch schwach entwickelten nas (nos), vas (vos), im Sanskrit noch als Accusativ, Dativ und Genitiv möglich sind. Das Eigenthümliche ist nur, dass im Lateinischen die Stammform zugleich als Accusativ erscheint, was sonst nur beim Neutrum gebräuchlich ist. Jedenfalls ist aber das persönliche Pronomen geschlechtslos.

Doch genug. Meine Absicht war nur, an einem Beispiel nachzuweisen, dass ein offener Austausch von Ansichten zwischen classischen und vergleichenden Philologen für beide Theile, d. h. schliesslich für die Wissenschaft selbst, von wahrem Nutzen sein könne. Ich verstehe gar nicht den geschraubten Ton zwischen diesen beiden Schulen. Sie stehen sich ja vollkommen gleich. Es ist nicht leichter, Handschriften genau zu collationiren, verdorbene Stellen zu emendiren, als grammatische Formen aus verschiedenen verwandten Sprachen, wie Sanskrit, Griechisch, Lateinisch, Gothisch, Litauisch, Irisch, neben einander zu stellen, ihre wahre Bedeutung und ihren etymologischen Ursprung zu erklären und richtige Ansichten über die Entwickelung der Sprache in Indien, Griechenland oder Italien zur Geltung zu

bringen. Es ist nicht leichter; es ist aber auch nicht schwerer; und schliesslich ist keines von beiden Hexerei. Nun liegt es aber in der menschlichen Natur, dass wer in dem éinen Fache stark ist, in anderen seine Schwächen fühlt. Wenn also ein vergleichender Philolog hie und da die letzte Emendation im Plautus noch nicht kennt, oder gar aus Unkenntniss der neuesten, nicht gerade medischen Gesetze der Plautinischen Metrik einmal eine falsche Quantität sich zu schulden kommen lässt, so sollte man ihn deshalb nicht gleich als einen blossen Tiro behandeln. Es macht auf uns vergleichende Philologen ganz denselben Eindruck, wenn wir z. B. das *d* des Ablativs, welches doch im Sanskrit so gut existiert wie im Lateinischen, und im Sanskrit nicht gut eine andere Mutter gehabt haben kann als im Lateinischen, noch immer aus der lat. Präp. *de* erklärt sehen, oder wenn wir lesen, dass es aus *de* und *di*, welche dem griechischen θε(ν) mit θι entsprächen, entsprungen sei und deshalb sowohl zum woher- als zum wo-Casus gepasst habe. Solche Dinge werden mit der Zeit seltener werden, wenn das Verhältniss der vergleichenden zur classischen oder speciellen Philologie ein anderes, ein natürlicheres, ein freundlicheres geworden ist. Ich weiss, dass ich mich, wenn ich von Plautus rede, auf ein Gebiet gewagt habe, wo sich selbst die besten Latinisten Blössen geben, und bin ganz darauf gefasst, dass ich bei meinen Bemerkungen dies oder das übersehen habe, »was jeder Philolog wissen sollte«. Nun gut: mir liegt es allein an der Sache. Ich möchte wissen, ob die Bedenken, die sich bei mir gegen die Annahme von Ablativen auf *d* mit Locativbedeutung regten, auch von classischen Philologen getheilt werden. Ist dies der Fall, so würde die vergleichende Philologie doch auch einmal der classischen einen Dienst geleistet haben, und es würde eine Anzahl von Stellen bei Plautus anders emendiert werden müssen. Ist es nicht der Fall, nun so bin ich, bei triftigen Gegengründen, ganz zufrieden, einen überwundenen Standpunkt vertreten zu haben. Dass ich einen Standpunkt vertrete, der für jetzt noch zu überwinden ist, dafür bürgt mir Ihre Aufforderung, diesen Brief zu einem offenen Briefe zu machen.

XVII.

Ueber die Familenbücher im Rigveda.

Das vierte Heft der Uebersetzung des Rigveda von Professor Grassmann liegt vor uns, und da es den ersten Theil dieses werthvollen Werkes zum Abschluss bringt, so ist es jetzt wohl an der Zeit, dem Uebersetzer unsere aufrichtige Freude über den rüstigen Fortgang seines Unternehmens auszudrücken. Es gehörte kein geringer Muth dazu, sowohl für ihn wie auch für Professor Ludwig, mit einer vollständigen Uebersetzung des Rigveda an die Oeffentlichkeit zu treten zu einer Zeit, wo die anderen Sanskritisten, die sich überhaupt mit vedischer Literatur beschäftigen, noch immer mit den Vorarbeiten zu einer solchen Uebersetzung beschäftigt sind, wo einzelne Fragen der Grammatik, Probleme der Metrik, Untersuchungen über Cultus und Mythologie ihre volle Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, und wo neue Beobachtungen und Entdeckungen uns fortwährend neue Gesichtspunkte für ein richtigeres Verständniss der vedischen Religion und ihrer ältesten Urkunden eröffnen. Beide Uebersetzer sind wohlvorbereitet an ihr Unternehmen herangetreten. Prof. Grassmann hatte bereits in seinem »Rigveda-Wörterbuch« die Methode dargelegt, nach welcher er seine Uebersetzung geplant hatte. Mir scheint diese Methode die allein richtige. Es ist dieselbe Methode, welche man bei einer wissenschaftlichen Entzifferung von Inschriften zu befolgen hat. Man sammelt alle Stellen, in welchen dasselbe Wort, dieselbe Form, dieselbe Phrase, die-

selbe Construktion, derselbe Gedankenzug sich zeigen, und versucht eine Deutung, welche allen diesen Stellen ohne Ausnahme gerecht wird. Ref. geht nur noch einen Schritt weiter, indem er glaubt, dass es bei dem jetzigen Zustande unserer vedischen Studien unerlässlich sei, eine jede unserer Deutungen, namentlich beim Uebersetzen zweifelhafter und schwieriger Stellen, zu rechtfertigen, und zwar durch eine erschöpfende Sichtung und Erklärung aller Stellen, in welchen das zu erklärende Wort oder der zu erklärende Gedankengang sich nachweisen lassen. Ist dies einmal geschehen, so ist es eben ein- für allemal geschehen, und es lässt sich dann auf sicherer Grundlage weiter bauen; wo nicht, so hat sich die spätere Vedenforschung entweder auf Autoritäten zu berufen, oder aber bei jedem Worte immer wieder von neuem die Frage aufzuwerfen, warum denn Sâya*n*a so, Wilson so, Roth so, Benfey so, Grassmann so, Ludwig so übersetze. Prof. Grassmann kann sich allerdings auf sein Wörterbuch berufen, während wir uns bei der Uebersetzung von Prof. Ludwig bis jetzt noch oft auf sein blosses ipse dixit verlassen müssen. Doch dürfen wir beiden für das, was sie gegeben, aufrichtig dankbar sein und hoffen, dass gerade durch die Divergenz ihrer Uebersetzungen dem wirklich wissenschaftlichen Studium des Veda ein neuer und mächtiger Impuls gegeben worden ist.

Eine Vergleichung dieser Uebersetzungen und eine Beurtheilung ihrer Divergenzen würde hier viel zu weit führen. Wohl aber möchte Ref. einige Worte über die Anordnung der Hymnen sagen, welche Grassmann und Ludwig bei ihren Uebersetzungen zu Grunde gelegt haben. Ludwig schaltet am freiesten. Er theilt die Hymnen in lyrische, liturgische und epische und lässt im ersten Abschnitte die Lichtgötter des Morgens vorantreten, denen die Sonnengötter, dann die *Ri*bhu, Dyâvâp*ri*thivî, Âp und Soma, dann die Visva deva, Agni, Indra und die Doppel-Gottheiten folgen. Die beiden letzten Abschnitte werden die liturgischen und epischen Lieder enthalten. Prof. Ludwig hat schon selbst das Schwierige dieser Eintheilung gefühlt, indem gewisse Hymnen bald hier, bald dort unterzubringen waren. Jedenfalls hat er mit der indischen Tradition gänzlich gebrochen. Weniger thut dies

Prof. Grassmann. Er räumt in der That der Tradition mehr Recht ein, als wir gerade von ihm erwartet hätten. Die älteste Tradition theilt bekanntlich die Hymnen in zehn Bücher und schreibt die Bücher II bis VII bestimmten vedischen Familien zu, den Familien des G*r*itsamada, Visvâmitra, Vâmadeva, Atri, Bharadvâ*g*a und Vasish*th*a. Die anderen Bücher werden anders behandelt, indem das erste Buch den *S*atar*k*in, d. h. den Hundertversdichtern, das achte den Pragâtha oder Oden-Dichtern, das neunte den Dichtern der Pavamânî, d. h. Somahymnen, das zehnte den Mahasûkta und Kshudrasûkta, d. h. den Dichtern langer und kurzer Hymnen, beigelegt werden. Prof. Grassmann folgt der Tradition, indem er die sechs Bücher der mittleren oder der sogenannten Mâdhyama-Dichter als »die Familenbücher« hinstellt, ihnen aber das achte Buch als das der Familie des Ka*n*va zugesellt und diese sieben von den übrigen (I, IX und X) abgesondert. Er meint, die Sammlung der Bücher II bis VII sei von einem Manne oder einer Schule ausgeführt, und dass wir eben in dem Abschlusse dieser Sammlung einen wichtigen Zeitpunkt haben, nach dem wir das Alter der Lieder sondern können, obgleich alle Kriterien einer früheren oder späteren Abfassung dabei mit erwogen werden müssten.

Gewiss hat wohl jeder aufmerksame Leser des Rigveda einen ähnlichen Eindruck davon getragen; die Frage ist nur, lässt sich dieser Eindruck so motiviren, dass wir wirklich die Lieder der Familienbücher für älter als die der anderen Bücher halten dürfen? Wurden die sieben Familienbücher zuerst gesammelt und dann erst die drei übrigen? Dass die zehn Bücher des Rigveda nicht als unabhängige Sammlungen betrachtet werden können, die zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten, von verschiedenen Sammlern gemacht worden sind, dies glaubt Ref. schon in seiner History of Ancient Sanskrit Literature (2. Aufl. 1860) S. 461 nachgewiesen zu haben. Schon die Verfasser der Anukrama*n*î's wussten dies und gaben an, wie in den Büchern I bis VII zuerst die Hymnen an Agni stehen, dann stets die an Indra, was eben das bewusste Treiben eines und desselben Sammlers oder einer und derselben Schule verräth.

Auch die Stellung der Âprî-sûkta scheint, wie Ref. dies a. a. O. berührte, eine ähnliche systematische Anordnung vorauszusetzen; doch bleibt dabei immer noch nicht ausgeschlossen, dass wir vier Redactionen annehmen sollten, zuerst die der Familienbücher II bis VII, dann die des Familienbuches des Kanva, dann die der Bücher I, IX, X und endlich eine Ueberarbeitung der ganzen Dâsatayî. Alles dies müsste schon vor der Abfassung der Brâhmanas beendigt gewesen sein. Diese Fragen verlangen die sorgsamste Behandlung, ehe sie für eine wissenschaftliche Lösung reif werden können, und Ref. fürchtet, dass schon der Name »Familienbücher«, wie ihn Prof. Grassmann eingeführt hat, den Eindruck erregen wird, als ob denn wirklich die Hymnen dieser Bücher einen eigenthümlichen Charakter hätten und älter wären als die der übrigen, oder, was weniger gefährlich ist, als ob wenigstens die Sammlung der Familienbücher der des ersten, neunten, zehnten Buches vorausgegangen sei. Das erste würden wohl die meisten Vedenkenner bezweifeln, da das erste wie das zehnte Buch so vieles Alterthümliche oder Alterthümelnde enthält. Aber auch das zweite bedarf noch langer Erwägung, ehe es als wissenschaftliche Errungenschaft betrachtet werden kann.

Betrachten wir hier nur einen Beweisgrund. Wie verhält es sich mit den Versen, welche ohne alle Abweichungen totidem verbis sowohl in den Familienbüchern als in den anderen Büchern des Rigveda vorkommen? Wo sind sie ursprünglich? Wo sind sie geborgt? Omissis omittendis ist ihre Vertheilung folgende: In den sechs Familienbüchern finden sich fünf geborgte Verse, mit Ausschluss von vier Âprî-Versen, die nicht zählen. Im Kanva-Buche findet sich einer, also im Ganzen sechs Verse, welche die Familienbücher von einander oder aus einer gemeinsamen Quelle entnommen haben müssen. Vergleichen wir das neunte Buch mit den Familienbüchern, so finden wir keinen einzigen gemeinsamen Vers. Vergleichen wir nun aber das erste Buch mit den Familienbüchern, so finden wir drei (plus zwei Âprî-Verse); vergleichen wir das zehnte Buch mit den Familienbüchern, so finden wir sechs und ausserdem zwei zwischen M. I und IX. Vergleichen wir endlich das erste und zehnte Buch mit einander, so

finden wir sechs Verse als gemeinsames Eigenthum. Wir sehen also, dass die sieben Familienbücher sich nur in sechs Versen begegnen, während das erste und zehnte Buch zusammen neun Verse möglicherweise von den Familienbüchern und ausserdem sechs Verse von einander geborgt haben. Dieses Resultat wäre mit der Annahme einer späteren Sammlung der Bücher eins, neun, zehn verträglich, dürfte aber durchaus nicht als zwingender Beweis dafür betrachtet worden. Noch ist zu bemerken, dass die in demselben Ma*nd*ala wiederholten Verse viel zahlreicher sind.

Schon die alten einheimischen Gelehrten haben sich bekanntlich viel mit diesen »iterata in Rig-veda« beschäftigt, und in vielen Handschriften des Padatextes fehlen bereits die Stellen, welche, aus mehr als zwei Worten bestehend, an verschiedenen Orten des Rigveda wiederholt worden sind. Das System, nach welchem diese iterata weggelassen werden, ist, wie alle indische Arbeit dieser Art, sehr künstlich, schliesslich aber doch methodisch. Man nennt die weggelassenen Stellen Galita, und es gibt Werke, wie Galitapradîpa, welche die Principien der Weglassung oder Beibehaltung genau zu erklären suchen. Prof. Eggeling bereitet eine Ausgabe dieses Werkes vor. Das Weglassen der Stellen liegt natürlich chronologisch diesseit, nicht jenseit der Constituirung unseres Padatextes und hilft uns nicht etwa verdorbene Stellen wiederherzustellen. Wahrscheinlich ist z. B. IV, 6, 2 ûrdhvam bhânum savitâ deva*h* a*s*ret zu lesen, wie dies aus dem Metrum und aus der Vergleichung von IV, 13, 2 und VII, 72, 4 hervorgeht. Unser Text liest, entweder weil man die Verbindung des aufgehenden Savitar mit dem früh angezündeten Agni nicht verstand, oder aus blosser Verhörung, ûrdham bhanum savitâ-iva a*s*ret, und so ist also consequent IV, 13, 2 nicht zum Galita geworden. Hier und da erlaubt uns jedoch das Galitasystem die Versehen neuer Herausgeber im Padatexte zu corrigiren. So hatte Ref. z. B. zu VIII, 50, 9 yáthâ pra-â'va*h* geschrieben, da dies aber Galita zu VIII, 49, 9 ist, so muss es yáthâ prá âva*h* heissen. Ebenso liest das Manuscript zu I, 18, 3 prá*n*ak als ein Wort und mit Nati, und

da die Stelle VII, 94, 8 von ararusha*h* bis martyasya ein vierwortiges Galita ist, so war es trotz Pâ*n*ini (s. Benfey G. G. A. 1876 p. 642) ein Fehler, dass Ref. im Pada prá nak als zwei Wörter statt prá*n*ak schrieb.

Betrachten wir nun die Anzahl der als Galita im scholastischen Sinne behandelten iterata, — denn wir müssen für jetzt streng zwischen Galita und wirklichem iteratum unterscheiden — so stellen sich folgende allgemeine Resultate heraus. Jedes Buch wiederholt sich selbst am meisten. Dies ist natürlich und macht entschieden den Eindruck einer historischen Sammlung. Während sich im ersten Buche gegen 100 Galitas aus dem ersten Buche selbst finden, theilt das erste mit dem zweiten, dritten und neunten Buche kaum 10, mit dem vierten, fünften, sechsten, siebenten etwa 20, mit dem achten Buche 30, mit dem zehnten Buche gegen 40. Eine genaue Zählung der iterata ist der Natur der Sache nach unmöglich; denn wer soll sagen, ob Galitas, wie uta tye mâ, uta sma asya, uto na*h* ebhi*h* absichtlich oder zufällig sind. Dennoch ist selbst die ungefähre Anzahl der specifischen Galitas in den verschiedenen Büchern nicht ohne Bedeutung. So haben die Bücher II und IV, III und IX, V und IX keine gemeinschaftlichen Galitas; die Zahl derselben zwischen II und III, II und V, II und VII, II und VIII, II und IX, III und IV, III und V, III und VIII, IV und V, IV und VII, IV und IX, V und VII, VI und VII, VI und IX, VII und IX, VIII und IX, IX und X übersteigt nicht fünf, die Zahl derselben zwischen I und II, I und III, I und IX, II und VI, II und X, III und VI, III und VII, IV und VI, IV und VIII, V und VI, V und VIII, V und X, VI und VIII, VI und X, VII und VIII, VII und X übersteigt nicht zehn; die zwischen I und V, IV und X, VII und X übersteigt nicht fünfzehn; die zwischen I und IV, I und VI bleibt unter zwanzig; nur die Zahl der Galita zwischen I und VII, I und VIII geht etwas höher hinauf. Ref. gibt diese Zahlen nur aus dem Groben, und er zweifelt, ob sie sich je genau präcisiren lassen werden, weil eben die Definition eines Galita zwar leicht, die aber eines wahren iteratum gar sehr von individuellem Urtheil abhängig ist. Ref. wollte nur auf das Factum der Galita selbst einmal hin-

gewiesen haben, als eines auch zu berücksichtigenden Mittels zu einer vorläufigen historischen Sichtung der Hymnen. Die Frage, wer borgt und wer leiht, ist oft ausserordentlich schwer zu beantworten, namentlich wo, wie so oft, die Möglichkeit offen ist, dass beide aus gemeinsamer Quelle geborgt haben. Es ist eigen z. B., dass die Vâlakhilya-Hymnen keine Galitas ausser solchen aufweisen, die aus ihnen selbst entnommen sind, mit alleiniger Ausnahme von tam tvâ vayam, was allerdings ein Galita, aber in unserem Sinne kaum ein iteratum genannt werden kann. Aehnliche Beobachtungen müssen nun auch mit den Metra der verschiedenen Bücher, mit den Gottheiten und namentlich in Bezug auf den Wortschatz und grammatische Eigenthümlichkeiten gemacht werden, ehe man auch nur annäherungsweise eine solche Scheidung fest begründen kann, wie sie Prof. Grassmann durch die Trennung der Familienbücher von den anderen Büchern angebahnt hat. Wahrscheinlich besitzt dieser emsige Sammler bereits reiches Material, um auch diese Frage einer wissenschaftlichen Entscheidung näher zu bringen. Bis dieses Material aber unserer Beurtheilung vorliegt, scheint es gerathen, mit dem Namen von Familienbüchern noch etwas vorsichtig zu sein und namentlich keine Consequenzen daraus zu ziehen, die den Werth der drei übrigen Bücher gegen den der Familienbücher in den Augen des Geschichts- und Religionsforschers mehr als recht herabsetzen könnten.

Wir hoffen, dass der Druck der Uebersetzung rüstig fortschreite; und wenn wir noch einen Wunsch ausdrücken sollen, so ist es der, dass die Anmerkungen etwas reichlicher ausfallen möchten. Dies gilt namentlich, wo neue Lesarten im Texte des Rigveda angenommen werden, und wo es oft schwer ist, den Grund zu errathen oder wenigstens seine volle Berechtigung zu ersehen. So heisst es bei III, 35, 1, es sei nach Delbrück's Mittheilung niyutâ statt niyuto zu lesen. Heisst das, dass gewisse Manuscripte so lesen, oder dass das Prâtisâkhya es fordert? Oder ist es reine Conjectur? Was sind dann ihre Gründe, was ihr Zweck? Prof. Delbrück ist ein gewissenhafter Arbeiter, wie er eben wieder durch seine schöne Arbeit über den vedischen Aorist

gezeigt hat, und hat sicherlich seine guten Gründe für seine Conjectur. Soll niyutâ etwa Dual sein, und glaubt er, dass die Concinnität den Dual im Vergleiche nach dem Dual im Verglichenen (harî) verlangt? Dagegen wäre zu erinnern, dass sonst niyut im Dual im Rigveda nicht vorkommt. Oder soll es Instrumental sein? Dieser Gebrauch könnte sich auf zwei Stellen (I, 135, 1; 7) stützen. Aber wir könnten dann immer nur sagen, dass niyutâ möglich, nicht dass es nothwendig sei. Prof. Grassmann übersetzt: »Komm zu uns wie der Wind mit seinen Rossen«. Warum nicht: »Komm zu uns wie der Wind zu seinen Rossen«. Das Erste klingt uns allerdings weit natürlicher; aber daraus folgt nicht, dass es auch dem alten Dichter natürlicher klang. Er kann sich wohl gedacht haben, dass der Wind am schnellsten zu seinen Rossen kommt, und sie dann am schnellsten weitertreibt. Sei dem aber wie ihm wolle, ja selbst zugegeben, dass wir niyutâ, wenn es nur Autorität hätte, entschieden dem niyuta*h* vorziehen würden, so müssten wir dann doch bei dem iteratum consequent bleiben, also auch VII, 23, 1, yâhi vâyu*h* na niyutâ na*h* a*kkh*a lesen. Hier lässt aber Prof. Grassmann niyuta*h* unverändert und übersetzt: »Wie Vâyu komm zu unseren Liederketten«. Was sind Liederketten? Sollte hier nicht strengere Consequenz in der Uebersetzung herrschen?

Dasselbe gilt von Prof. Ludwig's Verbesserungen im Texte. Gleich die erste V, 80, 5 ist snâtvî für snâtî. Er nennt snâtî einen groben Textfehler. Er mag seine Gründe dafür haben, aber er sollte sie angeben. Bis Ref. besser unterrichtet, scheint ihm snâtî, sich badend, besser, oder wenigstens ebenso gut wie snâtvî. Die Form snâtvî ist richtig, kommt aber im Rigveda nicht vor, die Form snâtî ist auch richtig und kommt im Rigveda vor, und zwar gerade in Verbindung mit der Morgenröthe VIII, 75, 8. Dass im Rigveda viel zu corrigiren sein wird, das gibt gewiss niemand lieber zu als Ref.; dass wir aber bei einem so alten und seit Jahrtausenden beglaubigten Texte mit grösster Vorsicht, Umsicht und Nachsicht gegen das uns Befremdende, dass wir namentlich nach strenger und klar dargelegter Methode verfahren müssen, das werden ihm wohl auch alle die am bereitwilligsten zugeben, die am längsten am Rigveda gearbeitet haben. (1876.)

XVIII.

Ueber einheimische Bearbeitungen des Rigveda[1].

Der Veda, oder correcter die Rigveda Samhitâ, die alte Sammlung der heiligen Hymnen der Brahmanen, lenkt immer mehr das Interesse und die Thätigkeit der besten Sanskritforscher in Europa auf sich. Wie in den neu entdeckten Ueberresten einer alten Stadt, so sind die Gelehrten eifrig daran, was sich nur immer von alten Denkmälern noch retten lässt, auszugraben und ans Licht zu bringen, den Staub und Schutt theologischer und grammatischer Erläuterungen bei Seite zu schaffen und die Gedanken, die Gefühle, ja das wahre Leben jener ältesten Dichter des arischen Volkes deutlich vor unser Auge zu führen.

Diese Studien sind nun bereits ein halbes Jahrhundert lang im Gange, der freilich ein langsamer war, aber mit wenigen Ausnahmen, immer die rechte Richtung verfolgte. Die erste Aufgabe war es, das ganze Material, wie es in den Handschriften aufbewahrt ist, zusammen zu bringen. Der Versuch, den Text oder die zwei Texte des Rigveda herauszugeben, war nicht so schwierig, als man anfangs sich vorstellte. Es existiren treffliche Handschriften, die in den Schulen der Brahmanen Generationen hindurch in Gebrauch waren und die mit Sorgfalt von eingebornen Gelehrten verbessert wurden. Verschiedene Lesarten, Irrthümer nämlich in Folge nachlässigen Abschreibens, existiren wohl kaum in den besten Handschriften, und wenn solche in anderen Texten hie und da auftauchen, so sind sie durch das einstimmige Zeugniss jener sogleich verbessert worden. Es erleidet kaum einen Zweifel, dass wir den Text des Rigveda besitzen, wie

er zur Zeit der Prâtis*â*khyas, 400 v. Chr., fixirt war; ja, wir können wohl sagen, wie er vor der Composition der Brâhma*n*as existirte. In jener Zeit schon gab es verschiedene Schulen, deren jede im Besitze einer eigenen Sammlung von Hymnen war; aber diese Sammlungen differirten wenig von einander, und, was wichtiger ist, ihre Verschiedenheiten waren aufgezeichnet, in ihrer hohen Bedeutung selbst zu jener frühen Zeit anerkannt und zuweilen der Anlass, warum eine Schule sich von der andern lossagte. Diese anerkannten Varianten in den heiligen Texten sind nicht mit denen griechischer oder römischer Autoren, mit denen classische Philologen zu thun haben, auf eine Stufe zu stellen; aber selbst wenn wir sie in Betracht ziehen, können wir immer noch sagen, wir sind im Besitz des Rigveda in der beglaubigten Gestalt, in der er von den ältesten Brâhma*n*as (gegen 800 v. Chr.) gekannt und citirt wurde. Das Hauptererforderniss zur Herausgabe des Rigvedatextes bestand darum nicht in Conjecturalkritik, sondern nur in Geduld und mechanischer Accuratesse beim Abschreiben und Collationiren der besten Manuscripte und dann beim Durchlesen der Druckbogen. Ich denke, dass meine letzte Ausgabe des Rigvedatextes, die, zwar ein stereotyper Abdruck, aber doch von einigen unserer hervorragendsten Vedagelehrten in Europa und Indien nachgeprüft worden ist, allmählich die wünschenswerthe Vollkommenheit erreichen wird, welche die Brahmanen in Indien für ihre besten Handschriften in Anspruch nehmen. Es ist nun allerdings eigenthümlich, dass man in Indien, falls einmal die exacte Lesung einer Stelle in Frage gestellt wird, sich, anstatt an die besten Handschriften, an die besten *S*rotriyas wendet, d. h. an die Brahmanen, die den Veda auswendig wissen, die ihn aus dem Munde ihrer Lehrer gelernt haben, und die ihn ihrerseits wieder auf ihre Schüler vererben. Ein solcher *S*rotriya, wie mir Augenzeugen mitgetheilt haben, ist im Stande bei der Lectüre meiner Rigvedaausgabe jeden Druckfehler, nicht nur im Buchstaben, sondern selbst im Accent, aus seinem Gedächtniss zu verbessern. Wenn man bedenkt, dass der Rigveda aus 1028 Hymnen und jede aus durchschnittlich zehn Strophen besteht, kann man sich eine Vorstellung von der

Bedeutung und der Genauigkeit mündlicher Fortpflanzung machen, wenigstens wo sie, wie in Indien, durch strenge Schuldisciplin geregelt ist und wo ein Priester seine ganze Jugend auf das Auswendiglernen und sein reiferes Alter auf die Wiederholung und den Unterricht bestimmter Stellen seiner heiligen Schriften verwendet.

Dank der Nachforschung von Sanskritgelehrten in Indien sind vor kurzem einige Sanskritmanuscripte von viel grösserem Alter, als es sonst der Fall zu sein pflegt, und an Orten, von denen bis jetzt nur wenige Sanskritmanuscripte nach Europa geschickt worden sind, aufgefunden worden. Darunter sind auch Handschriften des Rigveda; und es ist möglich, dass sie, wenn man sie sorgfältiger vergleicht, selbständige Lesarten in den Hymnen bilden. Dr. Bühler allerdings, dessen andauernden Bemühungen wir diese Entdeckungen hauptsächlich zu danken haben, hegt in dieser Hinsicht nicht allzuviel Hoffnung. Nach einer Vergleichung einer von Kaschmir mitgebrachten Handschrift gibt er an, dass die Handschrift mit einigen Abschnitten des Y a *g* u r v e d a, die für die Sandhyâfeierlichkeiten nöthig sind, beginnt. Darauf folgt der Text der R i g v e d a S a *m* h i t â nach der *S* â k a l a *s* â k h â, eingetheilt in Ma*nd*alas und Ash*t*akas, und die *A*dhyâyas haben die Nummern von eins bis vierundsechzig. Am Ende ist ein langes Khilakâ*nd*a, aus fünf Adhyâyas bestehend. Der Text dieser Khilas oder unechten Hymnen ist wesentlich verschieden von dem, welchen ich in den meiner Ausgabe beigegebenen Anmerkungen mitgetheilt habe. Das bestätigt unsere Erwartungen; denn der Text dieser Khilas ist kaum je derselbe, wie man aus der umfangreichen, aber im Ganzen durchaus unwichtigen v a r i e t a s l e c t i o n i s, die ich in meiner Ausgabe für einige dieser Fragmente veröffentliche habe, ersehen kann. Weiter folgt dann die Âra*n*yaka upanishad, die als ein Theil dieser S a *m* h i t â gezählt ist. Der Text differirt vom gedruckten Texte, aber stimmt häufig mit dem in S â y a *n* a' s Commentar vorausgesetzten Texte überein. Es hat ein Adhyâya mehr.

Die Eigenthümlichkeiten dieser Handschrift scheinen mir, soweit ich augenblicklich absehen kann, nur von graphischem

Charakter zu sein. Die Accente sind z. B. auf andre Weise bezeichnet, so der Acut durch einen verticalen Strich darüber und der Gravis (*g*âtya) durch ein Häkchen. Das ist aber rein die Sache der Convenienz oder der localen Gewohnheit; denn es ist wohlbekannt, dass weder die Prâti*s*âkhyas, noch Pâ*n*ini irgend welche Regeln über die Schreibung von Buchstaben oder Accenten angeben. Ich kenne verschiedene Manuscripte, worin die Accente vom gewöhnlichen System abweichend geschrieben sind; allein, da die Absicht immer die nämliche bleibt, so sind dies Dinge, die eigentlich mehr Kâyasthas betreffen, als Vaiyakara*n*as. Ferner beweist der Umstand, dass *d* zwischen zwei Vocalen nicht durch *l* bezeichnet ist, keineswegs etwas gegen die Aussprache dieses Zeichens durch *l*. Das Prâti*s*âkhya lehrt, dass *d* zwischen zwei Vocalen zu *l* wird; jeder *S*rotriya weiss das, und wenn er der *S*âkala*s*âkhâ folgt, so muss er auch demgemäss aussprechen. Diesen Gesichtspunkt müssen wir im Auge behalten für verschiedene Fälle, wo das Prâti*s*âkhya einen Wechsel oder eine Verdoppelung der Buchstaben, für welche in den Manuscripten die graphischen Zeichen fehlen, vorschreibt. Bühler bemerkt, dass der nasalirte (anunâsika) Vocal an Stellen, wie I. 8, 5, mahâ̐n indra, mit einem Punkte, nicht mit einem Halbmond geschrieben ist. Andere Manuscripte haben dieselbe Schreibung; aber es ist zweifellos, dass der Punct nur zur Bezeichnung dessen bestimmt war, was der Halbmond ausgedrückt haben würde, nämlich die Nasalirung des Schlussvocals. Wenn, wie Bühler angibt, im Kashmirmanuscript zwischen einem schliessenden n und einem anlautenden s kein t eingeschoben ist, so ist zu bemerken, dass in dieser Beziehung andere Handschriften gleichfalls variiren und dass auch das Prâti*s*âkhya (sûtra 236) diesen Lautwechsel nur einigen bestimmten Lehrern zuschreibt. Ferner beweist das von Bühler beobachtete Factum, dass das Kashmirmanuscript nach Anusvâra anlautendes v und y verdoppelt, nur, dass der Schreiber der Regel 226 des Prâti*s*âkhya, der zu Folge schliessendes *m* vor anlautendem *y*, *l*, *v* selbst zu *y*, *l*, *v* wird, nur mit Nasalirung, nachzukommen suchte. So soll I. 5, 8: tvâ*m* vvardhantu jedesmal für: tvâ̐v vardhantu stehen, welches System wir

auch immer gebrauchen wollen. Endlich, wenn der Nasal vor *r*, *h* und Sibilanten durch einen Halbmond ausgedrückt ist, der verkehrt über der Zeile steht, so ist dies für die Geschichte der Schrift in verschiedenen Theilen Indiens bemerkenswerth, lässt aber den Charakter des so bezeichneten Lautes ganz unberührt.

Obgleich es daher von grossem Interesse sein würde, eine vollständige Collation dieses alten Manuscripts zu besitzen, zwingt mich doch die Natur der Sache zum Zweifel, ob der traditionelle Text des Rigveda, wie ich ihn edirt habe, jemals durch eine varietas lectionis belastet werden wird, obgleich gewiss Emendationen mit Hülfe der Conjecturalkritik ein weites Feld offen sein wird, sobald wir erst den ursprünglichen Text als verschieden von der Vulgata dieser heiligen Hymnen wieder herstellen können.

Nächst dem Text war die wesentlichste Aufgabe, die zu lösen blieb, eine Ausgabe von Sâya*n*a's Commentar. Dieser repräsentirt die traditionelle Interpretation des Veda, die mit den Brâhma*n*as beginnt, mit den Nirukta-kâras fortgesetzt, durch eine Reihe späterer Commentatoren weitergeführt und im vierzehnten Jahrhunderte endlich mit Sâya*n*a abgeschlossen wird. Ich will hier nicht die Schwierigkeiten einer Ausgabe dieses Werkes besprechen. Es genüge die Bemerkung, dass vor dreissig Jahren die Herausgabe desselben als eine Ehrenschuld von Seiten der europäischen Gelehrtenwelt angesehen ward, und dass alle Sanskritiker einmüthig erklärten, dass dies das wichtigste Werk sei, das publicirt werden müsse. Ohne Zweifel hatten einzelne eine übertriebene Meinung vom Werthe der traditionellen Interpretation, wie sie in Indien seit mehr als 2000 Jahren fortgepflanzt worden war; aber echte Gelehrte wussten, dass hier auf alle Fälle erst eine Festung zu erobern war, ehe man ohne Gefahr die Belagerung der Hauptstadt selbst in Angriff nehmen konnte.

Während der fünfundzwanzig Jahre, dass ich hier in Oxford mit meiner Ausgabe des Sâya*n*a beschäftigt war, war ein anderes höchst wichtiges Werk im Enstehen. Die kaiserliche Academie in Petersburg, die im Anfange die Ausgabe des Sâya*n*a in die

Hand zu nehmen beabsichtigte, betraute Professor Boehtlingk mit der Bearbeitung eines neuen Sanskritwörterbuchs, worin das vedische Sanskrit zum ersten Male als Repräsentant der frühesten Periode der Sprache seinen ihm zugehörigen Platz sich eroberte. Dieser Theil des Werkes ist mit grosser Mühe und Gewissenhaftigkeit von Professor Roth ausgeführt worden, und die ganze Arbeit, welche allen Theilnehmern zur höchsten Ehre gereicht, wurde ungefähr zur selben Zeit mit meiner Ausgabe des Sâya*n*a vollendet. Inzwischen arbeitete Professor Grassmann ein neues Wörterbuch für den Rigveda aus, welches, da es nach dem Petersburger Wörterbuche erschien, natürlich einen noch höhern Grad der Vollendung erreichte. Mein Index Verborum erleichterte, wie ich glaube, ebenfalls das Studium selbständiger Forscher, und gar bald erschienen zahlreiche Beiträge von Jung und Alt, alle mit der gleichen Absicht, Licht zu werfen auf die zerfallenen Reste der vedischen Periode. Ihnen allen voran steht Professor Benfey, dessen Artikel in den Göttinger Gelehrten Anzeigen und in den Abhandlungen der königl. Gesellschaft zu Göttingen voll sind von Gelehrsamkeit und origineller Forschung. Seine seit lange versprochene Vedagrammatik wird eine neue Aera für die Interpretation des Veda eröffnen. Aufrecht, Ludwig, Delbrück, Hillebrandt, Haug, Myriantheus, Bréal, Bergaigne, Barth, Darmsteter und viele andere zollten ihren werthvollen Tribut. Der Rigveda wurde so in der That ein zweites Californien für alle Sanskritgelehrten. Niemand zweifelt heute noch daran, dass der Rigveda wirklich der Veda par excellence ist, der einzige historische Veda, und dass nur er allein uns einen wahrhaften Einblick in die tiefsten Gründe arischen Geistes verstattet. Daher rührt die Anziehungskraft, die er auf alle denkenden Gelehrten ausübt; daher der Eifer, womit jedes Wort, jeder Vers darin immer und immerdar studirt worden ist.

Man hat oft die Frage aufgeworfen, warum bis jetzt noch keine vollständige Rigvedaübersetzung erschienen sei. Da ist zunächst zu bemerken, dass eine oder, wenn man will, zwei vollständige Uebersetzungen existiren, eine französische von

Langlois und eine andere, aus dem Sanskritischen des Sâyana in's Englische übertragene, von Wilson. Die Uebersetzung des letzteren ist wenigstens bis auf einen Band vollständig. Ausserdem sind in besonderen Essays oder in Zeitschriften viele der wichtigsten Hymnen von Roth, Benfey, Bollensen, mir und andern übersetzt worden. Roth, der am meisten zu einer Uebersetzung in's Deutsche berufen wäre, hat noch zurückgehalten; Indess eine kleine Sammlung von Hymnen, wovon Roth sechs, einunddreissig Geldner, dreiunddreissig Kaegi übertragen hat, ist vor kurzem erschienen, und einige weitere finden sich übersetzt in den Bänden von Muir's Original Sanscrit Texts. Es ist nicht schwer, mit dem jetzt zugänglichen Material die leichten Hymnen zu übersetzen; aber woran es immer noch fehlt, das ist nicht eben nur eine Uebersetzung, sondern eine Begründung und eine im einzelnen gründliche Erläuterung schwieriger Stellen. Das war der Zweck meines Versuches der Uebersetzung des Rigveda, deren erster Band 1869 erschienen war, und jetzt, wo ich wieder freie Hand habe, gedenke ich dieselbe fortzusetzen. Inzwischen sind zwei andere Uebersetzungen erschienen, eine von Professor Ludwig, die andere von Professor Grassmann. Beide enthalten sehr werthvolle Beiträge, und da sie beide das Werk originellen und selbständigen Studiums sind, so sind sie höchst schätzenswerth, nicht allein in ihren Uebereinstimmungen, sondern auch in ihren Abweichungen. Wir hören noch von anderen Uebersetzungen, die in Vorbereitung sind, und sie alle werden willkommen sein. Es wird zu thun geben für viele, wenn sie nur nach einer bestimmten Methode arbeiten wollen. Woran uns nichts mehr gelegen ist, das sind Vermuthungen, seien sie auch noch so geistvoll, wie sie bei Langlois und anderen zu finden sind. Dagegen werden sorgfältige Analysen der verschiedenen Wortbedeutungen, eine einsichtsvolle Auseinandersetzung des gesammten Baues gewisser Hymnen und eine Darstellung der characteristischen Züge einer jeden Gottheit für alle Zeiten werthvolle Beiträge für das Studium des Veda bilden.

Während diese Bestrebungen in Europa im Gange sind, muss es von Interesse sein, zu erfahren, welchen Standpunkt man

dem Veda gegenüber in Indien einnimmt. Eine Zeit lang hat die Annahme geherrscht, dass der Veda in Indien selbst antiquirt sei, dass man an Stelle der Namen der alten Gottheiten neue gesetzt habe, dass die heiligen Traditionen mit purânischen Legenden vertauscht worden, ihre Vorschriften von den Smritis des Manu zu Fall gebracht und ihre ganze Autorität durch einen verschiedenartigen Glauben beseitigt worden sei. Gewiss ist etwas wahres daran, aber nicht mehr, als wenn man sagen würde, dass in römisch-katholischen Ländern die Anbetung der Jungfrau und der Heiligen an die Stelle des alten christlichen Cultus getreten ist, dass die Moral der Bibel durch die Vorschriften moderner Gesetzbücher antiquirt und die Autorität unserer heiligen Schriften durch Beschlüsse von Päpsten und Concilien gestürzt worden sei. Ohne Zweifel gibt es unter den 240 Millionen der indischen Bevölkerung nur wenige, die den Veda lesen können; noch weniger, die ihn richtig zu verstehen vermögen. Aber die Tradition der vedischen Theologie existirt ununterbrochen fort, und diejenigen, die als Leiter der religiösen Gedanken anerkannt sind, würden sich vor der Idee, die Autorität des Veda könnte überboten werden, ebenso entsetzen, als selbst der unfehlbare Papst, an den das Verlangen gerichtet würde, eine Stelle im neuen Testamente umzustürzen. Wie gross auch die Unwissenheit des Volkes oder die der Priester sein mag, bis auf den heutigen Tag ist für religiöse Fragen die Autorität des Veda durchaus unbestritten. Alles und jedes, Gesetzbücher, philosophische Systeme, Purânas und Tantras müssen sich dem Veda beugen. Es war darum nur natürlich, dass die Publication des Veda in England und die sich daran knüpfenden Studien auf die Theologie in Indien rückwirken mussten. Der Veda war niemals in Indien gedruckt worden; er existirte, wie gesagt, in Handschriften, hauptsächlich jedoch lebte er in der mündlichen Tradition der verschiedenen Schulen. Eine Ausgabe desselben wäre als Profanirung des heiligsten Besitzes angesehen worden, und lange herrschte im Bezug auf den Rigveda diese exceptionelle Ansicht, während jeder andere Sanskrittext in der einheimischen Presse herausgegeben werden durfte. Meine Ausgabe hiess lange Zeit hindurch, indem man alle möglichen Vor-

wände angab, unrein, und es wurde ihr, obwohl sie von Gelehrten gebraucht wurde, doch niemals der Werth einer Handschrift beigemessen. Seit einigen Jahren jedoch finden sich in dortigen Zeitschriften Anzeigen, dass das Interesse am Veda und an kritischer Behandlung desselben im Wachsen begriffen ist. Einige der jüngeren Pandits, die immer noch einige der Vortheile des alteingewurzelten Systems des Sanskritstudiums zugleich mit dem Unterricht, den sie in den Regierungscolleges zu Calcutta, Bombay, Poona oder Madras empfangen, geniessen, machten von Zeit zu Zeit die Resultate der europäischen Forschungen im Veda ihren Landsleuten zugänglich. Bald begannen sie thatsächlichen Antheil zu nehmen, die Arbeiten englischer Orientalisten zu kritisiren und mit eigener Feder werthvolle Beiträge zu liefern. Endlich vereinigten sich etliche dieser jungen Gelehrten zu einer einheimischen Herausgabe des Rigveda und seines Commentars mit einer Uebersetzung in's Marâthi und Englische mit Anmerkungen in jener Sprache. Der Titel des Werkes ist Vedârthayatna, d. h. ein Versuch, die Bedeutung des Veda zu erklären. Drei Nummern sind erschienen, mit zweiundzwanzig Hymnen. Der Standpunkt des Herausgebers ist mehr ein socialer und religiöser, als ein philologischer. »Während«, wie er schreibt, »es tausende von Brahmanen gibt, die den ganzen Rigveda auswendig wissen, und im Stande sind, ihn im Sa*m*hitâ-, Pada-, *Ga*tâ-, Ghana- und Kramatext ohne Irrthümer zu wiederholen [dies sind die verschiedenen Arten, wie man den Veda auswendig lernt, indem man entweder jedes Wort einzeln ausspricht oder die Worte in verschiedenen Verbindungen wiederholt], so finden sich doch kaum mehr als ein Dutzend, die sich jemals um ein Verständniss des Inhalts des Veda bemüht haben. Es gibt ebensoviele, die den Ya*g*us, wie den Sâma Veda zu wiederholen im Stande sind, während es wenige Atharvavedis gibt, wenigstens in der Präsidentschaft Bombay.«

Im Betreff der Autorität des Veda und des Einflusses, den er noch immer, direct oder indirect auf das religiöse Leben Indiens ausübt, schreibt mir ein junger Brahmane: »Die Heiligkeit der vedischen Texte ist so gross wie jemals. Der Glaube,

dass die Veda s alles enthalten, was erhaben, gut und göttlich ist, und dass alles, was sie enthalten, erhaben, gut und göttlich sei, ist kaum erschüttert, es sei denn in den Köpfen einiger gebildeten Leute innerhalb und in der Nähe der Hauptstädte der Präsidentschaft. Die Menge und die meisten höheren Stände glauben, dass der Veda die Autorität für alles enthält, was dem heutigen Hindu gestattet oder verboten ist. Die Heirat der Witwen gilt für verboten durch vedische Stellen. Die ungeheuerliche Spaltung in tausende kleiner Kastengemeinden, welche einen Brahmanen verhindert, Wasser, das ein anderer, einer anderen Unterabtheilung angehöriger Brahmane berührt hat, zu geniessen und ihm Reinigung durch Abwaschungen auferlegt, wenn er von dem Schatten eines Mahár oder eines Atisûdra getroffen ist, sei, so glauben sie, durch den Veda in ihrer ganzen Härte geboten. Alle Gewohnheiten, alle Gebräuche, alle Geschichten, alle Gesetze basiren, wie man meint, auf dem Veda. Selbst Dinge, von denen man leicht beweisen kann, dass sie keinen Anspruch auf irgend welches Alter besitzen, führt man auf die Autorität der Vedatexte zurück.«

Darum sind alle, welche den Versuch machen, irgend welche sociale oder religiöse Reformen unter den Eingebornen einzuführen, durch den Veda und die Macht eingeengt, die er immer noch auf das Gemüth der Eingebornen ausübt, welche fest am Glauben hängen, dass das Thun und Lassen ihrer Väter durch den Veda geregelt war. Die den Eingebornen nun im Sanskrit, Marâthi und Englisch gegebene Uebersetzung hat hauptsächlich die Absicht, den wirklichen Inhalt des Veda zu bieten und im besonderen zu beweisen, dass jene Texte, die nach der allgemeinen Annahme moderne Gebräuche und Glaubensartikel im Volke autorisiren, in Wahrheit dazu nicht berechtigt sind. Diesem Zwecke dient die grösste Anzahl der Anmerkungen. So wird der Vers I. 6, 3 »Ketum kri*n*van aketave« in einer Ceremonie wiederholt, die man jetzt abhält, um den bösen Willen des fabelhaften Planeten Ketu abzuwenden. Ein unwissender Priester, der den Vers bloss hersagen konnte, brachte sogleich das Wort Ketum mit dem Planeten Ketu in Verbindung und lehrte dem-

zufolge, dass alles, was die Purâ*n*as über Ketu sagen, durch den Veda beglaubigt sei. Eine Anmerkung des Uebersetzers klärt das Missverständniss auf und weist auf die Einfachheit der religiösen Vorstellungen der vedischen Rishis hin im Vergleiche mit denen ihrer modernen Erklärer.

Man versichert, dass, wenn die Autorität des Veda für unverletzbar heilig gilt, der Glaube, dass es für jedes menschliche, nicht gleich den alten Rishis inspirirte Wesen unmöglich wäre, den Veda zu erklären, beinahe ebenso unantastbar und fest sei. Darum befolgt der Herausgeber den folgenden Plan. Er gibt zuerst den Sa*m*hitâtext des Rigveda zugleich mit dem Padatext, da die vedischen Brahmanen den Sa*m*hitâtext allein als unvollständig betrachten. Dann gibt er eine Uebersetzung im möglichst engen Anschlusse an den anerkannten Commentar von Sâya*n*a. Indess folgt er dem Sâya*n*a nicht sclavisch, sondern, wenn er findet, dass die Erklärung, die jener infallible Commentator an der einen Stelle gibt, unmöglich ist, so nimmt er, wo nur die Möglichkeit sich bietet, eine andere Erklärung auf, die derselbe Commentator anderswo gegeben hat, indem er somit seine Abweichung vom Sâya*n*a durch die Autorität desselben Sâya*n*a zu schützen weiss. Diese Umsetzung des Veda in Sanskrit ist hauptsächlich für die alten Shâstrîs bestimmt, welche alle einheimischen Sprachen durchaus verschmähen und die dem Englischen noch viel weniger Gehör schenken würden. Die Marâthiübersetzung wird ihren Weg zu den gebildeten Klassen der einheimischen Bevölkerung finden; das Englische aber ist nur für die kleine, aber bedeutungsvolle Klasse der indischen Gesellschaft ausersehen, welche die Sprache ihrer Gebieter als die lingua franca des Tages angenommen hat. Man darf hoffen, dass dieses wichtige Werk fortgesetzt werde, obgleich es aller Wahrscheinlichkeit nach zehn Jahre bis zum vollen Abschluss erfordern wird.

Man muss sich über die Liberalität freuen, mit welcher diese jugendlichen Reformatoren in Indien anerkennen, was sie der europäischen Gelehrsamkeit verdanken.

»Es bedarf kaum der Erwähnung«, schreibt der Herausgeber, »dass dieser mein Versuch (der Vedârthayatna) ohne Ihre

Editio Princeps des Rigveda mit Sâyana's Commentar ganz unmöglich sein würde. Ich muss ferner gestehen, dass eine solche Uebersetzung, wie die im Vedârthayatna gegebene, ohne die Arbeiten von deutschen Gelehrten, wie Sie und die Bearbeiter des Petersburger Wörterbuchs, unmöglich wäre. Mein Text ist Ihren Ausgaben entnommen.«

Wir sehen so, wie unsere rein philologischen Arbeiten in unserer Heimat mit den wichtigen Problemen, die den indischen Geist beschäftigen, in Verbindung stehen. Der Veda ist immer noch das Herz des religiösen Lebens in Indien, und, wenn es zu schlagen aufhört, so muss etwas anderes an seine Stelle treten. Das Schisma, das vor kurzem in der Brahma Samáj eintrat, betraf hauptsächlich die Frage, ob der Veda auch fernerhin als die Lebensquelle des religiösen Lebens anzusehen sei, oder ob eine neue Autorität, die innere Stimme, als die einzig wahre Sruti oder Offenbarung betrachtet werden müsse. Die Herausgabe des neuen Testaments durch Erasmus erschien manchen als ein blosses Meisterstück von Gelehrsamkeit; sie wurde dann später zum Vorboten einer Reformation. Die erste Ausgabe des Rigveda sollte einzig und allein den Gelehrten und Forschern dienen; mag sein, dass sie nunmehr eine Krisis im religiösen Glauben Indiens hervorgerufen hat, die entweder mit dem Tode oder der Wiedergeburt eines neuen Lebens abschliessen muss.

XIX.

Ueber die Philosophie der Mythologie[1].

Worin kann in unseren Tagen das Interesse an der Mythologie bestehen? Was gilt es uns, dass Kronos der Sohn des Uranos und der Gaea war, und dass er seine Kinder Hestia, Demeter, Hera, Pluton und Poseidon gleich nach ihrer Geburt verschlang? Was haben wir mit den Geschichten von Rhea, dem Weibe des Kronos, zu thun, die, um ihren jüngsten Sohn davor zu schützen, dass er von seinem Vater verzehrt würde, diesem einen Stein an seiner Stelle gab? Und warum muthet man uns zu, die Thaten dieses jüngsten Sohnes zu bewundern, der, als er erwachsen war, seinem Vater einen Trank eingab, und damit den Stein und seine fünf Brüder und Schwestern aus ihrem väterlichen Gefängniss befreite? Was sollen wir denken, wenn wir in den gefeiertsten classischen Dichtern lesen, dass diese entronnenen Gefangenen nachher die grossen Götter Griechenlands wurden, an die Homer geglaubt, die Sokrates angebetet, die Phidias unsterblich gemacht? Warum müssen wir solche Greuelthaten anhören, wie die des Tantalos, der seinen Sohn erschlug, ihn kochte und den Göttern als Speise vorsetzte, oder wie dann die Götter seine Gliedmassen zusammensuchten, sie in einen Kessel warfen und so Pelops wieder zum Leben brachten, freilich ohne seine Schulter, welche Demeter aus Unachtsamkeit bereits verzehrt hatte, und die deshalb durch eine Schulter aus Elfenbein ersetzt werden musste?

Können wir uns irgend etwas thörichteres, roheres, sinnloseres denken, irgend etwas, das minder unsere Aufmerksamkeit auch nur für einen Augenblick verdiente? Wir möchten unsere

Kinder bedauern, welche zum Verständniss der Meisterwerke des Homer und Virgil ihr Gedächtniss mit solch eitlem Kram füllen müssen; und wir sollten mindestens voraussetzen, dass Männer, welche Ernsthaftes im Leben zu thun haben, solche Dinge für immer aus ihrem Gedankenkreise verbannen würden.

Und doch — wie sonderbar — von der ersten Kindheit der Philosophie, von dem ersten, scheu geflüsterten Warum? bis auf unsere Zeit der grössten Gedankenreife und der freien Forschung, war die Mythologie der immer wiederkehrende Gegenstand eifriger Bewunderung und sorgsamen Studiums. Die alten Philosophen, welche an den versteinerten Muscheln auf Bergesgipfeln und an den fossilen Bäumen in ihren Steinbrüchen vorbeigehen konnten, ohne je zu fragen, wie dies alles dahin gekommen, und was es bedeute, waren stets mit Zweifeln und Vermuthungen bei der Hand, wenn sie die alten Erzählungen von ihren Göttern und Helden hörten. Und — noch sonderbarer — sogar die Philosophen der Neuzeit können der Anziehungskraft dieser alten Probleme nicht widerstehen. Jener philosophische Gedankenstrom, der in Descartes (1596—1650) entsprungen, sich durch das siebenzehnte und achtzehnte Jahrhundert in zwei Betten ergoss — dem idealistischen durch die Namen eines Malebranche (1638—1715), Spinoza (1632—1677) und Leibniz (1646—1716) gekennzeichnet, und dem sensualistischen des Locke (1632—1704), David Hume (1711—1766) und Condillac (1715—1780), bis beide Arme sich wieder in Kant (1724—1804) vereinigten und der volle Strom durch Schelling (1775—1854) und Hegel (1770—1831) weitergeleitet wurde — dieser Strom des modernen philosophischen Gedankens hat da geendigt, wo die alte Philosophie begann: in einer Philosophie der Mythologie, welche bekanntlich den wichtigsten Theil von Schelling's endgültigem System bildet, von dem System, welches er selbst seine positive Philosophie nennt, und die erst nach dem Tode dieses grossen Denkers und Dichters, im Jahre 1854 der Welt übergeben wurde.

Ich will hiermit nicht behaupten, dass Schelling und Aristoteles die Mythologie von demselben Standpunkt aus betrachteten

oder dass sie in derselben genau die gleichen Probleme erkannten; doch ist eines allen gemein, die über Mythologie gedacht oder geschrieben haben: die Ueberzeugung nämlich, dass Mythologie, was sie auch bedeuten möge, sicherlich nicht das bedeute, was sie zu bedeuten scheint, dass sie einer Erklärung bedürfe, sei es nun als System einer Religion, oder als Phase in der Entwickelung des menschlichen Geistes, oder als unvermeidliche Katastrophe in dem Leben der Sprache.

Nach einigen ist Mythologie in Fabel verwandelte Geschichte, nach andern in Geschichte verwandelte Fabel. Manche entdecken in ihr die Vorschriften der Moralphilosophie, wie sie in der poetischen Sprache des Alterthums verkündigt seien; andere sehen in ihr ein Bild der grossen Gestalten und Kräfte der Natur, insbesondere der Sonne, des Mondes und der Sterne, des Wechsels von Tag und Nacht, des Gegensatzes der Jahreszeiten, des Kreislaufs der Jahre — alles dieses in der lebhaften Phantasie uralter Poeten and Propheten abgespiegelt.

Epicharmos z. B., der Schüler des Pythagoras, erklärte, die Götter Griechenlands wären nicht das, was wir nach den homerischen Gedichten vermuthen könnten: persönliche Wesen, ausgestattet mit übermenschlichen Gaben, doch auch vielen Leidenschaften und Gebrechlichkeiten der menschlichen Natur unterworfen. Er behauptete, dass diese Götter eigentlich der Wind, das Wasser, die Erde, die Sonne, das Feuer und die Sterne seien. Nicht lange nach ihm erklärte Empedokles, nach dessen Ansicht die gesammte Natur aus der Mischung der vier Elemente bestand, dass Zeus das Element des Feuers, Here das Element der Luft, Aidoneus oder Pluton das Element der Erde und Nestis das Element des Wassers sei. Kurz, was auch die Freigeister Griechenlands nacheinander als die Urprincipien des Seins und Denkens herausfanden, sei es nun die Luft des Anaximenes, oder das Feuer des Herakleitos, oder der Nous (Geist) des Anaxagoras, alles dies wurde sofort mit Zeus und den andern Gottheiten der olympischen Mythologie identificirt. Metrodoros, der Zeitgenosse des Anaxagoras, ging sogar noch weiter. Während Anaxagoras damit zufrieden gewesen, Zeus nur als einen andern

Namen für seinen Nous — den höchsten Verstand, den Beweger, den Lenker, den Beherrscher aller Dinge — anzusehen, löste Metrodoros nicht bloss die Personen des Zeus, der Here und Athene, sondern auch diejenigen von Königen und Helden, wie Agamemnon, Achilles und Hektor in verschiedene Combinationen physischer Kräfte auf, und behandelte die denselben zugeschriebenen Abenteuer als natürliche Thatsachen, die nur unter einem dünnen, allegorischen Schleier verborgen wären.

Sokrates hielt, wie bekannt, diese Versuche, alle Fabeln allegorisch zu erklären, für viel zu schwierig und nutzlos; doch wies er sowohl, wie Plato, häufig auf das hin, was sie die hypónoia, den verborgenen Geheimsinn, oder, wenn ich so sagen darf, den Hintergedanken der alten Mythologie nannten.

Aristoteles spricht sich deutlicher aus: »Von den Menschen der Vorwelt wurde überliefert, und denen, die nachher kamen, in Mythenform hinterlassen, dass die Götter die ersten Urprincipien der Welt seien, und dass das Göttliche die ganze Welt umfasse. Das Uebrige wurde mythisch hinzugefügt, um die Masse zu überreden, und um als Stütze der Gesetze und anderer Interessen gebraucht zu werden. So sagt man, dass die Götter Menschengestalt haben, und dass sie einigen der anderen lebenden Wesen ähnlich seien, und noch andere Dinge, die aus diesem hervorgehen und ähnlich dem Gesagten sind. Wenn man diese Fabeln ausschiede und nur den ersten Punkt herausnähme, nämlich, dass sie glaubten, die ersten Urprincipien seien Götter, so würde man denken, dass dies von einer Gottheit gesagt worden, und dass, während jede Kunst und jede Philosophie wahrscheinlich viele Male erfunden wurde und wieder verloren ging, diese Meinungen als Bruchstücke derselben bis jetzt erhalten blieben. Soweit nur ist uns die Ansicht unserer Väter und die von unsern ersten Vorfahren empfangene klar«.

Ich habe die Meinungen dieser griechischen Philosophen, denen noch die von vielen anderen beigesellt werden könnten, angeführt, theils um zu zeigen, wie viele der hervorragendsten Geister des alten Griechenlands sich nach einer Interpretation — sei es nun physisch oder metaphysisch — der griechischen

Mythologie sehnten, theils um jene classischen Philologen zu befriedigen, welche ihre eigenen Classiker, ihren eigenen Plato und Aristoteles vergessen und zu glauben scheinen, dass die Idee, in den Göttern und Helden Griechenlands irgend etwas anderes zu sehen als die Gestalten, die in den homerischen Gesängen erscheinen, eine blosse Schrulle und Erfindung der vergleichenden Mythenforschung sei.

Es gab ohne Zweifel auch Griechen und sogar hervorragende Griechen, welche die Sagen ihrer Götter und Helden in wörtlichem Sinne nahmen. Aber was sagen diese von Homer und Hesiod?

Xenophanes, der Zeitgenosse des Pythagoras, macht Homer und Hesiod für den Volksaberglauben Griechenlands verantwortlich. Hierin stimmt er mit Herodot überein, welcher erklärt, dass diese beiden Dichter die Theogonie für die Griechen schufen, und den Göttern ihre Namen gaben und ihnen ihre Ehren und Künste zutheilten und ihr Aussehen beschrieben. Aber er fährt dann in einem Tone fort, der von dem des frommen Geschichtschreibers [2] sehr abweicht:

»Homer«, sagt er [3], »und Hesiod schrieben den Göttern alles zu, was unter Menschen nur unehrenhaft und schändlich ist; ja! sie erklärten, dass die Götter fast alle gesetzwidrigen Handlungen begangen hätten, wie Diebstahl, Ehebruch und Betrug«. »Die Menschen scheinen ihre Götter selbst geschaffen, und ihnen ihren eigenen Geist, ihre eigene Stimme und Gestalt gegeben zu haben. Die Aethiopier machten ihre Götter schwarz und stumpfnäsig, die Thracier machten ihre Götter rothharig und blauäugig.

Eine solche Sprache führte man um 500 vor Chr. Geb.; Herakleitos (ungefähr 460 vor Chr. Geb.), einer der kühnsten Denker Alt-Griechenlands, erklärte, dass Homer von den öffentlichen Versammlungen ausgestossen und gezüchtigt zu werden verdiente, und es existirt eine Erzählung, wonach Pythagoras (ungefähr 530 vor Chr. Geb.) die Seele Homers im Hades an einem Baume hängen sah, von Schlangen umgeben, zur Strafe für seine Behauptungen über die Götter. Und was kann entschiedener sein, als die von Plato über Homer ausgesprochene

Verdammung. Ich entnehme eine Stelle aus der »Republik« p. 377 b.

»Wir müssen demnach, wie es scheint, zunächst auf die Sagendichter unser Augenmerk richten und nur die schönen Sagen, die sie erfinden, gutheissen, alle anderen aber ausschliessen. Wir werden dann die Wärterinnen und Mütter überreden, die für gut befundenen den Kindern zu erzählen und so ihre Seelen durch Sagen weit mehr zu bilden, als den Leib durch die Pflege ihrer Hände. Von denen aber, die sie jetzt erzählen, sind die meisten zu verwerfen«.

»Welche sind das«? fragte er

»Nun«, erwiderte ich, »die Hesiodos und Homeros und die anderen Dichter uns erzählt haben. Denn die Sagen, die diese aneinander gereiht und den Menschen erzählt haben und noch vortragen, sind doch wohl erlogen«.

»Welche meinst Du«, entgegnete er, »und was findest Du an ihnen zu tadeln«?

»Was man«, sagte ich, »zunächst und vornehmlich an einer Lüge tadeln muss, zumal wenn sie in verwerflicher Weise erdichtet ist«.

»Wie so?«

»Nun, wenn einer in seiner Erzählung das Wesen der Götter und Heroen schlecht darstellt, gerade wie wenn das Bild eines Malers dem Gegenstande, den er doch ähnlich wiedergeben wollte, gar nicht gleicht«.

»Allerdings«, sagte er, »ist es richtig, dergleichen zu tadeln; aber wie ist das doch gemeint, und wovon sprichst Du?«

»Zunächst«, antwortete ich, »hat die grösste Lüge und zwar über die grössten Dinge derjenige in verwerflicher Weise erdichtet, der den Uranos thun lässt, was Hesiod von ihm erzählt, und wie Kronos wiederum hiefür Rache nahm. Aber selbst wenn es wahr wäre, was man von Kronos und seinem Sohne erzählt, so sollte es doch, meine ich, nicht so unbedacht unverständigen und jungen Leuten mitgetheilt werden, sondern am besten verschwiegen bleiben; wäre es aber irgendwie nothwendig, es zu

erzählen, so sollten es nur möglichst wenige als ein Geheimniss erfahren, und zwar nicht nachdem sie ein Ferkel, sondern ein kostbares Opfer darbrachten, damit es nur recht wenigen gestattet wäre, dergleichen zu vernehmen«.

»Allerdings«, sagte er, »sind solche Erzählungen bedenklich«.

»Und dürfen«, fuhr ich fort, »in unserem Staate nicht erzählt werden, mein lieber Adeimantos; am allerwenigsten darf es vor den Ohren eines Jünglings ausgesprochen werden, wenn er das grösste Unrecht begehe oder seinen Vater für eine Kränkung auf alle Weise strafe, so thue er damit nichts tadelnswerthes, sondern nur, was auch die ersten und grössten Götter gethan hätten«.

»Nein, beim Zeus«, sagte er, »auch mir scheint es nicht zweckmässig, das zu erzählen«.

»Noch überhaupt«, setzte ich hinzu, »dass Götter mit Göttern Krieg führen und einander nachstellen und sich bekämpfen — denn das ist nicht einmal wahr —, wenn anders diejenigen, die unseren Staat zu bewachen bestimmt sind, es für sehr schimpflich halten sollten, dass man so leicht sich gegenseitig befeinde. Geschweige denn, dass man die Sagen von den Kämpfen der Giganten ihnen erzählen und ausschmücken darf oder die zahlreichen und mannigfachen anderen Fehden der Götter und Heroen gegen ihre Verwandten und Angehörigen. Sondern wenn wir sie davon überzeugen wollen, dass nie ein Bürger gegen den andern in Feindschaft gerieth und dies nicht einmal den Göttern wohlgefällig ist, so muss auch dergleichen schon von früher Jugend an zu den Kindern von Greisen und Greisinnen und älteren Personen geäussert werden, und auch die Dichter muss man nöthigen, ihre Sagen ganz in diesem Sinne darzustellen. Aber dass Here von ihrem Sohne gefesselt und Hephaistos von seinem Vater auf die Erde herabgeschleudert wurde, weil er seiner Mutter, die gezüchtigt wird, beistehen wollte, und die Götterschlachten, die Homeros dichtete, alle diese Sagen sind in unserem Staate nicht zuzulassen, mögen sie nun in sinnbildlicher oder nichtsinnbildlicher Absicht erfunden sein. Denn der Jüngling vermag nicht zu unterscheiden, was Sinnbild ist oder nicht; aber was er in diesen Jahren in seine Vorstellung aufnimmt, pflegt unaustilgbar

und unveränderlich darin zu haften. Darum müssen wir es vielleicht für das allerwichtigste ansehen, dass sie gleich im Anfang nur die schönsten Dichtungen hören, deren Inhalt sie zur Tugend anzuregen vermag«.

Denjenigen, welche Mythologie als eine alterthümliche Form der Religion ansehen, muss die Freiheit der Sprache, wie sie hier von Xenophanes und Plato geführt wird, zum mindesten auffallend erscheinen. Wenn die Ilias wirklich die Bibel der Griechen wäre, wie oft behauptet wurde, so wären solch heftige Schmähungen unmöglich gewesen. Bedenken wir wohl, dass Xenophanes, obwohl er kühn die Existenz aller mythologischen Gottheiten leugnete und sich zum Glauben an einen Gott, »der weder in Gestalt noch im Geist den Sterblichen gleiche« [4], bekannte, deswegen nicht als Ketzer angesehen wurde. Wegen des Bekenntnisses seiner ehrlichen Ueberzeugungen widerfuhr ihm kein Leid: im Gegentheil, soviel wir wissen, wurde er von dem Volke verehrt, unter dem er lebte und lehrte. Auch Plato wurde niemals wegen seines Unglaubens bestraft, und obwohl er, sowie sein Lehrer Sokrates, der herrschenden Partei zu Athen unbequem wurde, so entsprang dies viel eher aus politischen, als theologischen Beweggründen. Jedenfalls konnte Plato, der Schüler, Freund und Vertheidiger des Sokrates, ungestört bis an das Ende seiner Tage zu Athen wirken und lehren, und niemand erfreute sich grösserer Achtung in allen Schichten der damaligen griechischen Gesellschaft als er.

Aber obwohl Mythologie nicht Religion in unserer Bedeutung des Wortes war, und obwohl die Ilias bei den Griechen sicherlich niemals die Autorität der Bibel und nicht einmal die der Veden bei den Brahmanen oder die des Zend Avesta bei den Parsen genoss, so möchte ich doch nicht absolut leugnen, dass die Mythologie der Griechen in einem gewissen Sinn zu ihrer Religion gehörte. Wir müssen nur hier, wie überall gegen den irreleitenden Einfluss der Worte auf unserer Hut sein. Das Wort Religion hat, wie fast die meisten Worte, seine Entwickelungsgeschichte gehabt; es wuchs und wechselte mit jedem Jahrhundert, und es kann deshalb bei den Griechen und Brahmanen nicht

das bedeutet haben, was es jetzt bei uns bedeutet. Man hat die Religionen öfters eingetheilt in volksthümliche oder überlieferte Religionen, zum Unterschied von persönlichen oder gestifteten. Die ersteren sind, wie die Sprachen, naturwüchsig, autochthon, ohne einen historischen Anfang, gewöhnlich ohne irgend einen nachweisbaren Stifter oder sogar ohne einen anerkannten Canon; die letzteren sind von historischen Personen, gewöhnlich im Gegensatz zu überlieferten Systemen gestiftet und ruhen stets auf der Autorität einer geschriebenen Glaubenslehre. Ich kann diese Eintheilung nicht als sehr nützlich [5]) für ein wissenschaftliches Studium der Religionen anerkennen, weil es in vielen Fällen ungemein schwierig, ja manchmal unmöglich ist, eine scharfe Scheidelinie zu ziehen und festzustellen, ob eine bestimmte Religion als das Werk eines Mannes oder als das gemeinsame Werk derer, die vor ihm kamen, die mit ihm lebten, und sogar die nach ihm kamen, anzusehen sei. Für unsern gegenwärtigen Zweck ist diese Eintheilung indessen sehr dienlich, um nämlich mit einem Male zu zeigen, worin der wesentlichste Unterschied besteht zwischen dem, was die Griechen und was wir unter Religion verstehen. Die griechische Religion war offenbar eine volksthümliche oder überlieferte Religion und theilte als solche die Vortheile und Nachtheile dieser religiösen Glaubensform; die christliche Religion ist eine historische und bis zu einem hohen Grade eine persönliche Religion und besitzt den Vortheil eines anerkannten Gesetzbuches und eines festgesetzten Glaubenssystems. Man denke aber nicht, dass zwischen überlieferten und persönlichen Religionen die Vortheile alle auf einer Seite, die Nachtheile auf der andern Seite wären. So lang die aus unvordenklicher Zeit stammenden Religionen der verschiedenen Stämme des Menschengeschlechts in ihrem natürlichen Zustand verblieben und nicht in den Dienst politischer Parteien oder einer ehrgeizigen Priesterschaft gepresst wurden, gestatteten sie grosse Freiheit des Denkens und ein gesundes Wachsen wirklicher Frömmigkeit und wurden selten durch Unduldsamkeit und Verfolgungssucht entstellt. Sie wurden im allgemeinen entweder offen und ehrlich geglaubt, oder, wie wir oben gesehen haben,

offen und ehrlich angegriffen; sie begründeten daher in hohem Grade das Gedeihen wahrer geistiger Moralität ohne Heuchelei, Doppelzüngigkeit und unvernünftigen Dogmatismus. Die wunderbare Entwickelung der griechischen Philosophie, vorzüglich der alten, ist meines Erachtens hauptsächlich der Abwesenheit einer Staatsreligion und einflussreichen Priesterschaft zu verdanken; und es ist unmöglich, den Segen zu überschätzen, den die frische, reine, kräftigende und erhebende Luft dieser alten griechischen Philosophie über alle Zeitalter, das unsere nicht ausgenommen, ergossen hat. Man erschrickt vor dem Gedanken, was die Welt ohne Plato und Aristoteles geworden wäre, und vor der Idee, dass die Jugend der Zukunft jemals der Lehren und Beispiele dieser wahren Propheten der absoluten Gedankenfreiheit beraubt werden könnte. Unglücklicherweise wissen wir nur wenig von den ältesten Vätern der griechischen Philosophie. Wir besitzen nur Bruchstücke — und diese nicht immer zuverlässig oder leicht verständlich — von dem, was sie über die höchsten Fragen lehrten, die eines Menschen Herz bewegen können. Wir sind gewohnt, die Orakelsprüche von Männern wie Thales, Pythagoras, Xenophanes oder Herakleitos Philosophie zu nennen; aber es war in denselben ebenso viel Religion als in den Gesängen des Homer und Hesiod. Homer und Hesiod waren gewiss allgewaltig; aber ihre Gedichte bildeten nicht den einzigen Quell des religiösen Lebens in Griechenland. Der Strom der alten Weisheit und Philosophie floss parallel mit dem Strom der Sage und Poesie, und beide sollten das religiöse Bedürfniss der Seele befriedigen. Wir haben nur die Aeusserungen dieser alten Propheten wie Xenophanes und Herakleitos ohne Vorurtheil anzusehen, um uns zu überzeugen, dass diese Männer als Autoritäten zu dem Volke sprachen [6], dass sie sich dem Homer und Hesiod als ebenbürtig, wenn nicht als überlegen fühlten und in keiner Weise durch die volksthümlichen Sagen über Götter und Göttinnen behindert waren. Während die modernen Religionen im allgemeinen eine feindliche Haltung gegen die Philosophie einnehmen, schliessen die alten Religionen entweder die Philosophie als einen integri-

renden Theil ein oder haben wenigstens mitten in den Hallen ihrer Tempel deren Wachsthum geduldet.

Nachdem wir auf diese Weise gesehen haben, welche Beschränkungen wir der Bedeutung des Wortes Religion auferlegen müssen, wenn wir Mythologie die Religion der alten Welt nennen, können wir nun einen Schritt weiter gehen.

Wir haben die hauptsächlichsten Auslegungen überschaut, welche von den Alten selbst hinsichtlich des ursprünglichen Zwecks und der ursprünglichen Bedeutung der Mythologie vorgeschlagen wurden. Aber eine Frage ist von keinem der alten oder neuen Ausleger der Mythologie beantwortet, ja nicht einmal gestellt worden, und doch scheint sich das ganze Problem der Mythologie um sie zu drehen. Wenn Mythologie Geschichte ist, die in Fabel verwandelt worden, warum wurde sie in Fabel verwandelt? Wenn sie Fabel ist, die sich in Geschichte verwandelte, warum wurden diese Fabeln erfunden? Wenn sie Vorschriften der Moral-Philosophie enthält, wozu die unmoralische Umhüllung? Wenn sie ein Bild der grossen Gestalten und Kräfte der Natur ist, so kehrt dieselbe Frage immer wieder: warum wurden diese Gestalten nnd Kräfte als Helden und Heldinnen, als Nymphen und Schäfer, als Götter und Göttinnen dargestellt? Es ist leicht genug, die Sonne einen Gott, oder die Morgenröthe eine Göttin zu nennen, nachdem diese Bezeichnungen einmal gebildet waren. Aber wie wurden sie gebildet? Wie kam man dazu, etwas von Göttern und Göttinnen, Heroen und Nymphen zu wissen, und welche Bedeutung verband man ursprünglich mit diesen Bezeichnungen? Kurz, die grosse Frage, welche die Philosophie der Mythologie zu lösen hat, heisst: Ist die ganze Mythologie eine Erfindung, die einbildungsreiche Dichtung eines Homer oder Hesiod, oder ist sie naturgemäss entstanden? Oder, um deutlicher zu sprechen, war Mythologie ein blosser Zufall, oder war sie unvermeidlich? War sie nur ein falscher Schritt, oder war sie ein Schritt, der in dem geschichtlichen Fortschritt des menschlichen Geistes nicht ausbleiben konnte.?

Das Studium der Geschichte der Sprache, welches nur einen Theil des Studiums der Geschichte des Geistes ausmacht, hat uns

in den Stand gesetzt, auf diese Frage eine entscheidende Antwort zu geben: Die Mythologie ist unvermeidlich; sie ist eine inhärente Nothwendigkeit der Sprache, wenn wir in der Sprache die äussere Form des Gedankens erkennen; sie ist, mit einem Wort, der dunkle Schatten, welche die Sprache auf den Gedanken wirft, und der nie verschwinden wird, so lange sich Sprache und Gedanke nicht vollständig decken, was nie der Fall sein kann. Freilich bricht die Mythologie in der ältesten Zeit der Geschichte des menschlichen Geistes stärker hervor, aber sie verschwindet nie vollständig. Es gibt jetzt ebenso gut Mythologie, wie zu den Zeiten des Homer; nur bemerken wir sie nicht, weil wir in ihrem eigenen Schatten leben, und weil fast alle vor dem vollen Mittagslicht der Wahrheit zurückschrecken. Wenn die Alten ihre Könige und Heroen *Διογενεῖς*, von Zeus stammend, nannten, so überzeugen wir uns leicht, dass dieser Ausdruck, welcher ursprünglich das höchste Lob bedeuten sollte, welches der Mensch dem Menschen spenden kann, leicht der Mythologie verfallen konnte. Wir bemerken leicht, wie ein solcher Begriff, der in seinem Ursprung mit der höchsten Ehrfurcht vor den Göttern durchaus vereinbar war, nach und nach fast unvermeidlich zu der Entstehung von Sagen führen musste, welche auf göttliche Wesen das irdische Verhältniss von Vater und Sohn übertrugen. Aber das wollen wir uns nicht so bereitwillig eingestehen, dass wir gleichfalls der Nothwendigkeit unterworfen sind, uns in Allegorien zu bewegen, welche geistige Dinge durch phantasievolle Bilder veranschaulichen. Auch in unserer Religion sind die Begriffe Vater und Sohn nicht immer frei von allem Menschlichen geblieben, und wir denken nicht immer daran, dass beinahe jede Andeutung von menschlicher Vaterschaft und Kindschaft aus diesen Begriffen entfernt werden müsste, ehe sie vollkommen gegen alle mythologische Ansteckung sicher erklärt werden könnten. Päpstliche Entscheidungen über die unbefleckte Empfängniss vermögen nichts gegen diese Mythologie. Der Geist selbst muss sich reinigen, muss sich über sich selbst erheben: oder er muss Augen und Lippen verschliessen angesichts des Göttlichen.

Wenn wir die Bedeutung der Mythologie im gewöhnlichen und beschränkten Sinne des Wortes verstehen wollen, so müssen wir uns den grösseren Kreis geistiger Erscheinungen vergegenwärtigen, zu dem Mythologie als eine Unterart gehört. Die griechische Mythologie ist nur ein kleiner Ausschnitt der ganzen Mythologie; die religiösen Mythologien aller Völker der Welt sind ebenfalls nur ein kleiner Ausschnitt der ganzen Mythologie. Mythologie im höchsten Sinne des Wortes ist die durch die Sprache auf den Gedanken ausgeübte Macht, und zwar in jeder nur möglichen Sphäre geistiger Thätigkeit; und ich stehe nicht an, die ganze Geschichte der Philosophie, von Thales bis auf Hegel herab, einen ununterbrochenen Kampf gegen die Mythologie, einen fortwährenden Protest des Gedankens gegen die Sprache zu nennen. Dies bedarf einiger Erläuterung.

Seit der Zeit Wilhelm von Humboldt's sind alle, die sich ernstlich mit den höchsten Problemen der Sprachwissenschaft beschäftigen, zu der Ueberzeugung gekommen, dass Gedanke und Sprache unzertrennbar sind, dass Sprache ohne Gedanke ebenso unmöglich ist, wie Gedanke ohne Sprache; dass beide zu einander in demselben Verhältniss stehen wie Seele und Körper, Kraft und Function, Wesen und Form. Die hiergegen erhobenen Einwendungen entstehen gewöhnlich durch blosses Missverständniss. Wenn wir von Sprache als der äusseren Verwirklichung und Kundgebung des Gedankens reden, so verstehen wir darunter nicht die Sprache, wie sie in einem Wörterbuch niedergelegt, oder in einer Grammatik zergliedert ist; sondern wir meinen Sprache als eine Handlung, Sprache wie sie gesprochen wird, wie sie lebt und stirbt mit jedem Wort, welches von der Lippe kommt. Wir könnten dies vielleicht richtiger Rede nennen.

Obwohl wir ferner, wenn wir von Sprache reden, hauptsächlich lautlich articulirte Sprache meinen, schliessen wir doch keineswegs die weniger vollkommenen Symbole des Gedankens davon aus, wie Geberden, Zeichen oder Bilder. Auch diese sind in einem gewissen Sinne Sprache und müssen natürlich mit inbegriffen werden, wenn wir berechtigt sein wollen, zu behaupten,

dass das discursive Denken nur durch die Sprache verwirklicht werden kann. Ein Beispiel wird dies klar machen. Wir behaupten, dass wir ohne Sprache nicht denken können. Aber können wir nicht ohne Sprache zählen? Sicherlich. Wir können den Begriff drei fassen, ohne ein Wort auszusprechen, indem wir einfach drei Finger erheben. In derselben Weise könnte die ganze Hand für fünf, beide Hände für zehn, Hände und Füsse für zwanzig gelten[7]. So würden Menschen sprechen, die keine Sprachorgane besitzen; so sprechen thatsächlich die Taubstummen. Drei Finger sind so gut wie drei Striche, drei Striche so gut wie drei Zungenlaute, drei Zungenlaute so gut wie der Laut drei, oder trois, oder three, oder shalosh im Hebräischen, oder san im Chinesischen. Alles dieses sind mehr oder weniger vollkommene Zeichen; aber als Zeichen gehören sie in die Kategorie der Sprache; und alles, was wir behaupten, ist, dass ohne irgend eine Art Zeichen das discursive Denken unmöglich ist, und dass in diesem Sinne die Sprache oder der λόγος die einzig mögliche Realisation des menschlichen Gedankens ist.

Ein anderes, sehr häufiges Missverständniss besteht darin, dass man glaubt, es müsste, wenn es unmöglich sei zu denken, ausser vermittelst der Sprache, Sprache und Gedanke ein und dasselbe sein. Aber die richtige Sprachphilosophie führt zu einem vollständig entgegengesetzten Resultate. Jeder Philosoph wird sagen, dass das Wesen nicht ohne Form und die Form nicht ohne Wesen existiren kann; aber kein Philosoph wird deswegen sagen, dass es unmöglich sei, die Form von dem Wesen zu unterscheiden. In derselben Weise unterscheiden wir zwischen Gedanke und Sprache, zwischen dem inneren und äusseren λόγος, zwischen Wesen und Form, obwohl wir behaupten, dass der Gedanke nicht ohne Sprache existiren kann. Ja, wir gehen einen Schritt weiter. Wir behaupten, dass die Sprache, indem sie der Vergangenheit angehört, nothwendigerweise auf den Gedanken zurückwirkt, und wir erkennen in dieser Rückwirkung, in dieser Strahlenbrechung der Sprache die wirkliche Lösung des alten Räthsels der Mythologie.

Sie werden nun sehen, warum diese einigermassen abstrusen Erörterungen für unseren unmittelbaren Zweck nothwendig waren; und ich kann denjenigen, die mir auf diesem öden und steinigen Pfade gefolgt sind, versprechen, dass sie nunmehr im Stande sein werden, auszuruhen und von dem Aussichtspunkte, den wir erreicht haben, das ganze Panorama der Mythologie des menschlichen Geistes zu überschauen.

Wir sahen soeben, dass die Zahlwörter sehr leicht durch Zeichen ersetzt werden können. Zahlen sind einfache analytische Begriffe und haben aus diesem Grunde mit Mythologie nichts zu thun. Da sich bei ihnen Wort und Begriff decken, so ist ein Missverständniss unmöglich. Aber sobald wir dieses Gedankengebiet verlassen, beginnt die Mythologie. Ich werde versuchen, wenigstens durch ein Beispiel zu zeigen, dass die Mythologie nicht bloss die Sphäre der Religion und der mythologischen Ueberlieferung beherrscht, sondern mehr oder weniger das ganze Reich des Gedankens durchsetzt.

Als der Mensch zum erstenmale einen Unterschied zwischen dem Körper und etwas anderem in seinem Innern, das vom Körper verschieden ist, erfassen und ausdrücken wollte, war das Wort Athem eine naheliegende Bezeichnung. Der Athem schien etwas unkörperliches und beinahe unsichtbares zu sein, und er war zugleich in offenbarem Zusammenhang mit dem Leben, welches den Körper erfüllte; denn sobald der Athem stockte, hörte das Leben des Körpers auf. Daher wurde der griechische Name ψυχή [8], der ursprünglich Athem bedeutet, zuerst zum Ausdrucke des Lebensprincipes, im Unterschiede von dem vergänglichen Körper, gewählt und später zur Bezeichnung des Unkörperlichen, Unmateriellen, Unvergänglichen, des unsterblichen Theiles des Menschen — seiner Seele, seines Geistes, seines Ich verwandt. Alles dies war sehr natürlich. Wenn jemand stirbt, so sagen auch wir, dass er seinen Geist aufgegeben hat, spiritum reddidit, und spiritus bedeutete ebenfalls ursprünglich Athem.

Einen sehr lehrreichen analogen Fall führt E. B. Tylor aus einem Handbuch der Theologie der Indianer von Nicaragua an, das Protocoll eines Verhörs, welches Pater Francisco de Bobadilla

in der allerersten Zeit der spanischen Eroberung anstellte. Als die Indianer unter anderen Dingen über den Tod befragt wurden, antworteten sie: »Diejenigen, welche in ihren Häusern sterben, gehen unter die Erde hinab, aber die im Krieg erschlagenen gehen dahin, um den Göttern (teotes) zu dienen. Wenn die Menschen sterben, kommt etwas aus ihrem Munde, welches einer Person gleicht und julio heisst (Aztekisch yuli »leben«). Dieses Wesen ist gleich einer Person, aber stirbt nicht, und der Leib bleibt hier«. Die spanischen Geistlichen fragten, ob die, welche hinaufgehen, dieselben Körper, dieselben Gesichtszüge und Gliedmassen wie hier unten behielten, worauf die Indianer antworteten: »Nein, nur das Herz ist dort«. — »Aber«, wandten die Spanier ein, »wenn die Herzen herausgerissen werden« (sie meinten bei Kriegern, die in Feindeshand fielen), »was geschieht dann?« Hieraus erwiderten die Indianer: »Es ist eigentlich nicht das Herz, sondern das, was in ihnen ist und ihnen das Leben gibt und den Körper verlässt, wenn sie sterben«; und weiter sagten si[illegible] »Nicht ihr Herz geht nach oben, sondern das, was ihnen d[illegible]n gibt, nämlich der Athem, der aus ihrem Munde kommt, [illegible] ju[illegible] heisst«.

»N[illegible]gten [illegible]e Spanier, »stirbt denn dieses Herz, julio, oder dies[illegible] mit dem Körper? »Wenn der Verstorbene wohl gelebt hat[illegible]derten die Indianer, »geht julio nach oben zu den Göttern; aber wenn er schlimm gelebt hat, stirbt julio mit dem Leib, und es ist aus mit ihm«.

Die Griechen drückten dieselbe Vorstellung aus, indem sie sagten, dass die ψυχή den Körper verlassen habe [9], durch den Mund oder sogar durch eine blutende Wunde entflohen [10] und zum Hades hinabgegangen sei, was buchstäblich nichts weiter hiess, als der Ort des Unsichtbaren (Ἀΐδης). Dass der Athem unsichtbar geworden, war Thatsache; dass er in die Behausung des Hades eingegangen sei, war Mythologie, wie sie unwillkürlich in dem fruchtbaren Boden der Sprache emporschiesst.

Die Uranfänge der Mythologie waren also durchaus nicht nothwendig religiöser Natur. In dem Beispiel, welches wir gewählt haben, sahen wir, wie philosophische Mythologie ganz

unabhängig neben der religiösen entsteht. Die religiöse Mythologie bestand darin, dass man von den Seelen der Verstorbenen als von Geistern, als von Hauch und Luft sprach, die sich an den Thoren des Hades aufhielten oder im Nachen des Charon über den Styx fuhren [11]. Aber die philosophische Mythologie, welche sich an dieses Wort knüpft, war viel bedeutender. Wir sahen, dass **Psyche**, ursprünglich das Athmen des Körpers bedeutend, allmählich im Sinne von Lebensodem, und als etwas von dem Körper unabhängiges gebraucht wurde, und dass zuletzt, als das Wort die Bedeutung des unsterblichen Theiles des Menschen erlangt hatte, es den Charakter der Unabhängigkeit vom Körper beibehielt und so zu dem Begriff einer Seele Anlass gab, nicht bloss als eines Wesens ohne Körper, sondern als eines seiner ganzen Natur nach dem Körper entgegengesetzten Wesens. Sobald dieser Gegensatz in Sprache und Vorstellung festgestellt war, begann die Philosophie ihr Werk und suchte zu erklären, wie zwei so heterogene Kräfte auf einander einwirken konnten, wie die Seele den Körper beeinflussen und wie der Körper die Seele bestimmen konnte. Es entstand ein spiritualistisches und materialistisches System der Philosophie, und alles [illegible] um eine selbstgeschaffene Schwierigkeit zu heben, um wieder zusammenzufügen, was die Sprache getrennt hatte: den lebendigen Körper und die lebendige Seele. Die Frage, ob es eine Seele oder einen Geist gibt, ob es im Menschen etwas von dem blossen Körper verschiedenes gibt, wird durch diese mythologische Phraseologie durchaus nicht berührt. Wir können sicher Körper und Seele unterscheiden; aber so lange wir innerhalb der Grenzen der menschlichen Erfahrung bleiben, haben wir kein Recht, von der lebenden Seele als Athem oder Luft zu sprechen, oder von Geistern, als wenn sie wie Vögel oder Feen herumschwirrten. Ein Dichter des neunzehnten Jahrhunderts (Tennyson) sagt:

»The spirit does but mean the breath,
I know no more«.

Und derselbe Gedanke wurde von Cicero vor zweitausend Jahren ausgesprochen: »Ob die Seele Luft oder Feuer ist, weiss ich nicht«. Als Menschen kennen wir nur verkörperte Geister,

so ätherisch man sich ihre Körper denken mag; aber von Geistern, die vom Körper getrennt sind, ohne Form oder Gestalt, wissen wir so wenig als vom Gedanken ohne Sprache, oder von der Morgenröthe als einer Göttin, oder von der Nacht als der Mutter des Tages.

Obwohl Athem und Geist die gewöhnlichsten Wörter sind, die durch das metaphorische Treiben der Sprache dem Lebensprincip, und später dem geistigen Princip im Menschen zugetheilt wurden, waren dies keineswegs die einzig möglichen Wörter. Wir sprechen z. B. von den Schatten der Verblichenen. Diejenigen, welche diesen Ausdruck zuerst einführten — und wir finden ihn an den entferntesten Theilen der Erde [12] — hielten augenscheinlich den Schatten für etwas, was dem von ihnen Auszudrückenden am nächsten kam, für etwas, was körperlos und doch mit dem Körper eng verbunden sein musste. Selbst das Griechische εἴδωλον bedeutet nicht viel mehr als Schattenbild, während das Lateinische manes wahrscheinlich anfangs die Kleinen, das kleine Volk [13] bedeutete. Aber der merkwürdige Umstand, der abermals den Einfluss der Sprache auf den Gedanken darthut, ein Einfluss, der sogar mächtiger ist als das Zeugniss der Sinne, ist der, dass diejenigen, welche von dem Leben oder der Seele als dem Schatten des Körpers sprechen, zu dem Glauben gekommen sind, dass ein todter Körper keinen Schatten wirft, weil der Schatten von ihm gewichen ist, dass er mit einem Wort eine Art Peter Schlemihl wird [14].

Kehren wir nun zur Mythologie im engeren Sinne des Wortes zurück. Einer der ersten Gegenstände, die den Geist des Menschen erregen mussten, und für welche bald ein Zeichen oder Name nothwendig wurde, war sicherlich die Sonne. Es ist für uns sehr schwer, uns die Gefühle zu vergegenwärtigen, mit welchen die ersten Bewohner der Erde die Sonne betrachteten, oder völlig zu begreifen, was sie mit einem Morgengebet oder Morgenopfer meinten. Es sind vielleicht nur wenige hier anwesend, die den Sonnenaufgang mehr als ein- oder zweimal in ihrem Leben ruhig beobachtet, wenige, die jemals die tiefe Bedeutung eines Morgengebetes oder Morgenopfers gekannt haben. Aber denken

Sie sich den Menschen in der ersten Dämmerung der Urzeit; vergessen Sie auf einen Augenblick — wenn dies möglich ist, nachdem Sie die fesselnden Schilderungen von Darwin gelesen haben — vergessen Sie, was der Mensch gewesen sein soll, ehe er Mensch war; vergessen Sie es, weil es uns hier nichts angeht, ob sich seine körperliche Gestalt auf einmal im Geiste des Schöpfers oder allmählich in der Schöpfung entwickelte, welche doch, man mag sagen was man will, in ihrem Verlauf von der ersten Monade an bis zum letzten Primaten oder Menschen als nicht ganz grundlos, bedeutungslos und zwecklos angesehen werden darf; denken Sie sich ihn nur als Menschen (und die Wurzel des Wortes Mensch bedeutet Denken) mit seinem Geist, der noch brach liegt, aber voll von Keimen ist — Keime, von denen ich so fest wie jemals glaube, dass niemals eine Spur derselben irgendwo ausser im Menschen entdeckt worden ist, oder entdeckt werden wird; denken Sie sich die Sonne, wie sie die Augen des Menschen aus dem Schlafe weckt und seinen Geist aus dem Schlummer! War nicht der Sonnenaufgang für ihn das erste Wunder, der erste Anfang aller Reflexion, alles Denkens, aller Philosophie? War es nicht für ihn die erste Offenbarung, der erste Anfang alles Glaubens, aller Religion? Für uns hat freilich dieses Wunder aller Wunder zu existiren aufgehört und wenige würden heute wagen, selbst so von der Sonne zu sprechen, wie es Sir John Herschel gethan, indem er sagt: »sie ist die Gabenbringerin des Allmächtigen, die von Gott eingesetzte Spenderin von Licht und Wärme, sowie der Mittelpunkt der Anziehungskraft und als solcher die unmittelbare Quelle aller unserer Lebensfreuden und sogar die Möglichkeit unserer Existenz auf Erden«[15].

Der Mensch ist ein Wesen der Gewohnheit, und wo immer wir ihn beobachten, finden wir, dass er schon nach wenigen Generationen die Gabe verloren hat, das Regelmässige zu bewundern, und dass er nur im Unregelmässigen Zeichen und Wunder erblikken kann. Nur wenige Völker haben in ihrer alten Poesie einige Ueberbleibsel der natürlichen Scheu und Ehrfurcht bewahrt, mit welcher die ersten Bewohner der Erde jenes strahlende Wesen anstaunten, wie es langsam aus der Dunkelheit der Nacht sich

erhob, durch eigene Macht höher und höher emporstieg, bis es majestätisch am Gipfel des Himmelszeltes stand und dann wieder niedersank und voll feuriger Pracht im dunkeln Abgrund der schäumenden und brausenden See unterging. In den Hymnen des Veda zweifelt der Dichter noch, ob die Sonne auch wieder aufgehen werde; er fragt, wie sie das Himmelsgewölbe erklimmen könne, warum sie nicht zurückfalle, warum kein Staub auf ihrem Pfade sei. Und wenn die Morgenstrahlen ihn vom Schlaf erwecken und ihn zu neuem Leben zurückrufen, und wenn er die Sonne ihre goldenen Arme ausstrecken sieht, um, wie er sagt, die Welt zu segnen und sie von den Schrecken der Dunkelheit zu erretten, so ruft er aus: »Stehet auf; unser Leben, unser Geist ist wiedergekehrt! Die Dunkelheit ist fort, das Licht naht!«

Für einen so hervorragenden Gegenstand in der Urbildergallerie des menschlichen Geistes muss schon zu einer sehr frühen Zeit ein Zeichen oder Name nöthig gewesen sein. Aber wie konnte dies erreicht werden? Als blosses Zeichen würde ein Kreis genügt haben, wie wir ihn in den ägyptischen Hieroglyphen, in dem chinesischen Schriftsystem oder sogar in unseren eigenen astronomischen Tafeln finden. Sobald ein solches Zeichen festgesetzt war, so ist uns der Anfang von Sprache im weitesten Sinne des Wortes gegeben; denn wir haben die Sonne unter den allgemeinen Begriff des Rundseins gestellt und haben für diesen Begriff ein Zeichen gefunden, welches aus einer grossen Anzahl einzelner sinnlichen Eindrücke abstrahirt ist. Mit solchen bestimmten Zeichen hat die Mythologie wenig Glück, und doch würde die blosse Thatsache, dass die Sonne als Kreis dargestellt ist, die Annahme begünstigen, dass die Sonne rund sei, oder, wie die Alten, die noch kein Adjectiv für rund, oder *rotundus*[16] hatten, sagen würden, dass sie ein Rad, eine *rota* sei. Wenn dagegen das runde Zeichen die Menschen an ein Auge erinnerte, so würde aus dem Sonnenzeichen bald das Auge des Himmels werden, und Keime der Mythologie würden sogar dem öden Boden einer solchen hieroglyphischen Sprache entspringen.

Aber nun denken Sie sich, dass ein wirklicher Name für die Sonne verlangt wurde; wie konnte dies erreicht werden?

Wir wissen, dass alle Wörter von Wurzeln abstammen, und dass diese Wurzeln allgemeine Begriffe ausdrücken, und dass mit wenigen Ausnahmen jedes Wort von einem allgemeinen Begriff kommt, unter welchen der zu benennende Gegenstand eingereiht werden kann. Wie diese Wurzeln entstanden, ist eine Frage, auf die wir jetzt nicht einzugehen brauchen. Ihr Ursprung und ihr Wachsthum bildet viel eher ein Problem der Psychologie als der Philologie, und jede Wissenschaft muss in ihren eigenen Grenzen bleiben. Wenn ein Wort für Schnee nöthig war, wählten die alten Bildner der Sprache eine der allgemeinen Eigenschaften des Schnees aus: seine Weisse, seine Kälte oder Flüssigkeit, und nannten den Schnee den weissen, kalten oder flüssigen mit Hülfe von Wurzeln, welche den allgemeinen Begriff des Weissen, Kalten, Flüssigen ausdrücken. Nicht bloss nix (nivis), sondern auch Niobe[17] war ein Name für Schnee und bedeutete die Schmelzende; der Tod ihrer schönen Kinder durch die Pfeile des Apollon und der Artemis stellt die Vernichtung des Winters durch die Strahlen der Sonne dar. Wenn die Sonne selbst einen Namen bekommen sollte, so konnte sie die glänzende, die Erweckerin, die Läuferin, die Herrscherin, die Mutter, die Spenderin von Wärme, Fruchtbarkeit, Leben, die Vertrocknerin, die Zerstörerin, der Todesbote und anders genannt werden; aber die einzige Möglichkeit, sie zu benennen, war, eine ihrer charakteristischen Eigenschaften zu erfassen und dieselben vermittelst einer der begrifflichen oder prädicativen Wurzeln auszudrücken.

Lassen Sie uns die Geschichte wenigstens eines dieser Namen verfolgen. Ehe sich die arischen Völker trennten, ehe es eine lateinische, eine griechische oder eine Sanskrit-Sprache gab, existirte eine Wurzel svar oder sval, welche strahlen, glänzen, wärmen bedeutete. Sie findet sich im Griechischen σέλας, Glanz, σελήνη, Mond, vor; im Angelsächsischen swélan, brennen, sengen; im Neu-Hochdeutschen schwül. Im Sanskrit haben wir von ihr das Hauptwort svar, manchmal Himmel, manchmal Sonne bedeutend, und dasselbe Wort hat sich im Lateinischen als sol, im Gothischen als sauil, im Angelsächsischen als sol erhalten. Eine secundäre Form von svar ist das sanskritische

sûrya für svârya, die Sonne, und dieses ist dasselbe Wort wie das griechische ἥλιος.

Alle diese Namen waren ursprünglich prädicativ; sie bedeuteten hell, glänzend, warm. Aber sobald der Name svar oder sûrya gebildet war, wurde er durch den unwiderstehlichen Einfluss der Sprache zum Namen nicht bloss eines lebendigen, sondern eines männlichen Wesens. Jedes Substantivum im Sanskrit muss entweder männlich oder weiblich sein (denn das sächliche Geschlecht beschränkte sich ursprünglich auf den Nominativ) und da sûryas als Masculinum gebildet worden, stempelte es die Sprache ein für allemal zur Benennung eines männlichen Wesens, gerade so, als wenn es der Name eines Kriegers oder Königs gewesen wäre. In anderen Sprachen, in denen der Name der Sonne weiblich ist und die Sonne demgemäss als Weib, als Königin, als die Braut des Mondes aufgestellt wird, ändert sich mit einem Schlage die ganze Mythologie mit allen Liebesgeschichten der Himmelskörper.

Sie können nun sagen, dass alles dieses weniger den Einfluss der Sprache auf den Gedanken, als des Gedankens auf die Sprache betrifft, und dass das Geschlecht der Wörter nur die Eigenthümlichkeiten eines kindlichen Geistes wiederspiegelt, der nichts begrifflich erfassen kann ausser als lebend, als männlich oder weiblich. Wenn ein Kind sich an einen Stuhl stösst, so schlägt es den Stuhl und zankt ihn aus; der Stuhl ist bei ihm nichts sächliches, sondern eine Person; es ist der unartige Stuhl; gerade wie ein Knabe ein unartiger Knabe ist. Hierin liegt gewiss etwas wahres; aber es dient eben nur dazu, die richtige Ansicht von dem Einfluss der Sprache auf den Gedanken zu bestätigen; denn diese Neigung, wenn sie auch in ihrem Ursprung unabsichtlich und das Resultat bewusstlosen Denkens ist, wurde bald zur blossen Mode in der Sprache und wirkte dann mit unwiderstehlicher Gewalt auf den Geist zurück. Mit einem Wort, sobald sûryas oder ἥλιος als Masculinum erscheint, befinden wir uns schon im tiefsten Dickicht der Mythologie. Wir sind noch nicht bei Helios als Gott angekommen — dies ist ein viel späteres Stadium des Gedankens, welchen wir beinahe mit den Worten des Plato im An-

fange des siebenten Buches der Republik beschreiben könnten: »Und nach diesem wird er urtheilen, dass die Sonne derjenige ist, der die Jahreszeiten und Jahre bringt, und dass er der Wächter von allem, was in der sichtbaren Welt existirt, und in einem gewissen Sinne die Ursache aller Dinge, welche er und seine Genossen anzuschauen pflegen«. Wir sind noch nicht so weit vorgerückt; aber wir haben wenigstens die ersten Keime eines Mythus erreicht. In dem Homerischen Hymnus an Helios wird Helios noch nicht ein Unsterblicher genannt, sondern nur *ἐπιείκελος ἀθανάτοισι*, den Unsterblichen ähnlich; doch heisst er das Kind der Euryphaessa, der Sohn des Hyperion, der Enkel des Uranos und der Gaea [18].

Alles dieses ist Mythologie; es ist alte Sprache, die über ihre erste Absicht hinausgeht.

Auch besteht keine Schwierigkeit, diesen Mythus zu erklären. Helios, die Sonne, wird der Sohn des Hyperion, manchmal Hyperion selbst genannt. Dieser Name Hyperion kommt von der Präposition *ὑπέρ*, dem lateinischen s u p e r, welches oben bedeutet. Er wird vermittelst des Suffixes *ιων* gebildet, welches ursprünglich nicht die Abstammung, sondern einfach die Zugehörigkeit bedeutete. Wenn also Helios Hyperion genannt wurde, so bedeutete dies einfach: »der, welcher oben weilt« und entspricht dem lateinischen S u m m a n u s, S u p e r i o r, oder E x c e l s i o r. Wenn Helios dagegen Hyperionides genannt wurde, so führte auch dieser Name, welcher ursprünglich nichts weiter hiess, als: »der, welcher zu denen gehört, die hoch wohnen« [19], zu der Mythe, dass er der Nachkomme des Hyperion sei; daher in diesem Fall, wie im Fall von Zeus Kronion, der Sohn wirklich dem Vater das Leben gab. Zeus Kronion bedeutete ursprünglich nichts weiter als »Zeus der Ewige, der Gott der Zeiten, der Alte der Tage«; aber sowie *ιων* allmählich als patronymisches Suffix in Gebrauch kam, so setzte man voraus, Kronion heisse Sohn des Kronos. Kronos, der Vater, entstand aus dem Bedürfniss, sich über die Existenz des Namens Kronion Rechenschaft zu geben. Wenn Hyperion der Sohn der Euryphaessa, der weithin scheinenden genannt wird, so bedarf dies keiner Erklärung; denn so-

gar heute könnte ein Dichter sagen, die Sonne sei von der weithin scheinenden Morgenröthe geboren. Sie sehen hier den unwillkürlichen Schöpfungstrieb der Mythologie bei jedem neugeschaffenen Namen. Da nicht bloss die Sonne, sondern auch der Mond und die Morgenröthe »die Hoch-wohnenden« genannt werden konnten, so erhielten auch diese den Namen Hyperionis oder Hyperionides. Homer nannte also Selene (Mond) und Eos (Morgenröthe) die Schwestern des Helios und die Töchter des Hyperion und der Euryphaessa, so dass die Morgenröthe doppelten Dienst that, sowohl als Mutter Euryphaessa wie als Tochter Eos. Ja, nach Homer ist Euryphaessa (die Morgenröthe) nicht nur das Weib, sondern auch die Schwester des Helios. Alles dieses ist vollkommen verständlich, wenn wir das Wachsthum von Sprache und Mythologie betrachten; aber es führt zu sehr tragischen Katastrophen, sobald alles im wörtlichen Sinne genommen wird.

Helios wird auch ἀκάμας, der niemals müde, πανδερκής der allsehende, φαέθων der leuchtende, und φοῖβος der glänzende genannt. Dieser letzte Beiname φοῖβος entwickelte sich zu einer besonderen Gottheit, Phoebus, und ist hauptsächlich als Name des Apollon (Phoibos Apollon) bekannt; und wir erkennen daraus wieder, was auch aus anderen Quellen bekannt ist, dass wir in Apollo eine der vielen mythischen Verkleidungen der Sonne besitzen.

Soweit ist alles klar, weil alle Namen, mit denen wir uns zu befassen haben, verständlich sind, oder wenigstens auf die leichteste etymologische Pression sich zu erkennen geben. Aber wenn wir nun die Geschichte des Phoibos Apollon hören, wie er sich in Daphne verliebt, und wie Daphne ihre Mutter Erde anflehte, sie von Phoibos zu erretten; und wenn wir lesen, wie entweder die Erde sie in ihren Schoss aufnahm und dann ein Lorbeerbaum da aufsprosste, wo sie verschwunden war, oder wie sie selbst in einen Lorbeerbaum verwandelt wurde, was sollen wir davon denken? Es ist eine blosse Erzählung, könnte man sagen, und warum sollte dieselbe irgend welche Bedeutung haben? Ich antworte, weil das Volk nie solche Geschichten von seinen Göttern und Heroen erzählt, wenn nicht irgend ein Sinn dahinter ist.

Wenn ausserdem Phoibos die Sonne bedeutet, warum sollte Daphne nicht auch eine Bedeutung haben? Ehe wir daher entscheiden können, ob die Geschichte des Phoibos und der Daphne eine blosse Erfindung ist, müssen wir die Bedeutung des Wortes Daphne zu ermitteln suchen.

Im Griechischen bedeutet es Lorbeer [20], und diese Thatsache würde die rein griechische Fabel erklären, wonach Daphne in einen Lorbeerbaum verwandelt wurde. Aber wer war Daphne? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zur Etymologie unsere Zuflucht nehmen, oder mit anderen Worten, wir müssen die Geschichte des Wortes erforschen. Die Etymologie ist, wie Sie wissen, nicht mehr das, was sie zu sein pflegte, und obwohl es noch hier und da einen classischen Philologen geben mag, dem es vor dem Gedanken graut, dass ein griechisches Wort aus dem Sanskrit erklärt werden soll, so kennen wir doch das Sanskrit als den Hauptschlüssel für manches Schloss, welches kein griechischer Schlüssel zu öffnen vermag. Wie ich nun gezeigt habe, kann Daphne auf das Sanskrit Ahanâ zurückgeleitet werden; und Ahanâ bedeutet im Sanskrit die Morgenröthe. Sobald wir dieses wissen, wird alles klar. Die Geschichte von Phoibos und Daphne ist nichts weiter als eine Beschreibung dessen, was man jeden Tag sehen kann: zuerst das Erscheinen der Morgenröthe am östlichen Himmel; dann das Aufgehen des Sonnengottes, der seiner Braut nacheilt; dann dass allmähliche Erbleichen der hellen Morgenröthe bei der Berührung der feurigen Sonnenstrahlen, und zuletzt ihr Tod oder Verschwinden in dem Schoss ihrer Mutter, der Erde. Alles dieses scheint mir so klar wie die Sonne, und die einzige Einwendung, welche gegen diese Auslegung der alten Mythe erhoben werden könnte, wäre der Beweis, dass Ahanâ nicht Morgenröthe hiesse, dass Daphne nicht auf Ahanâ zurückgeführt werden könne, oder dass Helios nicht Sonne bedeute.

Ich weiss, dass es noch einen anderen Einwand gibt; aber dieser scheint mir so grundlos zu sein, dass er kaum eine Antwort verdient. Warum, so fragt man, sollten die Alten diese endlosen Geschichten über die Sonne und die Morgenröthe erzählt und die-

selben in ihrer Mythologie bewahrt haben? Wir könnten eben so gut fragen, warum die Alten so viele unregelmässige Zeitwörter erfunden und dieselben in ihrer Grammatik bewahrt haben? Eine Thatsache hört nicht auf, Thatsache zu sein, weil wir sie nicht sofort erklären können. Soweit unsere jetzige Kenntniss reicht, sind wir berechtigt anzunehmen, dass die arischen Völker aus der Zeit vor ihrer Trennung nicht bloss die grammatische Struktur ihrer Ursprache und einen grossen Theil ihres Wortschatzes, sondern auch die Namen einiger ihrer Gottheiten, einige Sagen über ihre Götter, einige volksthümliche Reden und Sprüchwörter und in diesen sogar möglicherweise die Keime von Parabeln als Erbtheil ihres gemeinschaftlichen Ursprungs bewahrt haben. Ihr mythologischer Sagenschatz füllt in der That eine ganze Periode in der Geschichte des arischen Geistes aus, halbwegs zwischen der Periode der rein sprachlichen und der literarischen Entwickelung eines Volkes; und es ist gerade diese Entdeckung, welche der Mythologie ihren neuen Werth und ihre wahre Bedeutung in den Augen aller derer verleiht, die sich die älteste Geschichte und die Psychologie des Menschengeschlechtes zum Studium erwählt haben.

Und man glaube nur nicht, dass die Griechen oder die Hindus oder die arischen Völker im allgemeinen die einzigen waren, die solche Erzählungen besassen. Wohin wir blicken, in jedem Theil der Welt, unter uncivilisirten wie unter civilisirten Völkern finden wir dieselbe Art von Märchen, dieselben Ueberlieferungen, dieselben Mythen.

Ich führe eine Erzählung aus dem äussersten Norden, eine andere aus dem äussersten Süden an.

Bei den Eskimos von Repulse Bay, an der westlichen Seite von Hudsons Bay am Polarkreis begegnete John Rae der folgenden Erzählung:

»Vor vielen Jahren war einmal ein grosser Eskimo Eroberer; der erlangte so grosse Macht, dass er im Stande war, zum Himmel emporzusteigen. Als er dies that, nahm er einst seine Schwester, ein sehr schönes Mädchen, und etwas Feuer mit. Er fügte dem Feuer viel Brennstoff zu und bildete so die Sonne.

Einige Zeit lebten beide Geschwister in grosser Eintracht; aber später wurde er sehr grausam und misshandelte seine Schwester auf manche Weise. Sie ertrug es zuerst mit grosser Geduld bis er zuletzt mit Feuer nach ihr warf und eine Seite ihres Antlitzes versengte. Diese Verunzierung ihrer Schönheit konnte sie nicht ertragen; sie entrann ihm und bildete den Mond. Ihr Bruder [illegible] dann und fährt noch jetzt fort, ihr nachzujagen; aber [illegible]l er ihr manchmal nahe kam, hat er sie noch nicht eingeholt und wird es niemals thun.«

»Wenn es Neumond ist, so ist die verbrannte Seite des Antlitzes uns zugewandt, bei Vollmond die umgekehrte.«

Es gibt in der Mythologie der Eskimos dialektische Verschiedenheiten, gerade wie bei den Griechen und Hindus und mit einer Versetzung des Geschlechts zwischen Sonne und Mond findet sich dieselbe Geschichte bei anderen Stämmen in der folgenden Form:

»Es war einmal ein Mädchen auf einem Fest. Da gestand ihr einer seine Liebe, indem er sie an den Schultern fasste, wie es im Lande Sitte war. Sie konnte in der dunkeln Hütte nicht sehen, wer es war; da beschmierte sie ihre Hände mit Russ, und als er wieder kam, machte sie seine Wangen mit ihren Händen schwarz. Als ein Licht gebracht wurde, sah sie, dass es ihr Bruder war und entfloh. Er rannte ihr nach, verfolgte sie, und als sie ans Ende der Erde kam, sprang er in den Himmel hinaus. Dann wurde sie die Sonne und er der Mond, und desswegen jagt der Mond fortwährend die Sonne über den Himmel, und desswegen ist der Mond manchmal schwarz, wenn er seine geschwärzten Wangen der Erde zudreht[21].«

Wir wenden uns nun dem Süden zu und finden hier bei den niedrigsten unter den niedrigen, bei den Hottentotten, die sogar von ihren schwarzen Nachbarn, den Zulus, verachtet werden, die folgende Perle von einer Fabel, in der religiöse und philosophische Lichtstrahlen sich durchkreuzen.

»Der Mond, so wird erzählt, soll einmal einen Käfer zu den Menschen gesandt und ihm gesagt haben: »»Gehe zu den Menschen, und sage ihnen: Wie ich sterbe und sterbend lebe, so sollt

auch ihr sterben und sterbend leben««. Der Käfer eilte mit der Botschaft von dannen; aber auf dem Wege begegnete ihm der Hase und fragte: »Wohin willst du?« Der Käfer antwortete: »Der Mond sendet mich zu den Menschen, um ihnen zu sagen, dass wie er stirbt und sterbend lebt, so sollen auch sie sterben und sterbend leben.« Der Hase sagte: »Du bist ein unbeholfener Läufer; lass mich gehen« (um die Botschaft zu überbringen). Mit diesen Worten ging er davon, und als er zu den Menschen kam, sagte er: »Der Mond sendet mich und lässt euch sagen: »Wie ich sterbe und sterbend untergehe, so sollt auch ihr sterben und vollständig todt sein.« Dann kehrte der Hase zu dem Mond zurück und erzählte ihm, was er den Menschen gesagt hätte. Der Mond machte ihm heftige Vorwürfe, indem er ausrief: »Wagst du es, den Menschen etwas zu sagen, was ich nicht gesagt habe?« Mit diesen Worten hob er ein Stück Holz auf und schlug ihn auf die Nase. Seit jenem Tage ist die Nase des Hasen gespalten.«

Auch von dieser Erzählung gibt es verschiedene Versionen, und in einer derselben lautet das Ende folgendermassen:

»Als der Hase zum Monde zurückgekehrt war, wurde er über die ausgerichtete Botschaft befragt, und als der Mond den wahren Sachverhalt gehört hätte, wurde er so wild über ihn, dass er ein Beil aufhob und seinen Kopf spalten wollte. Da er ihn nicht ganz erreichte, fiel das Beil auf die Oberlippe des Hasen und spaltete sie tief. Daher sehen wir die »Hasenlippe«. Der Hase war empört über solche Behandlung, erhob seine Klauen und kratzte dem Mond ins Gesicht, und die dunkeln Stellen, die wir jetzt auf der Mondfläche sehen, sind die Wunden, die er bei dieser Gelegenheit empfing [22].

Die Finnen, Lappen und Esthen scheinen keine sehr poetischen Stämme zu sein, und doch findet sich sogar in ihren rauchigen Hütten Poesie, die mit der ganzen Pracht einer Polarnacht glüht und wie vom Wohlgeruch nordischen Mooses und wilder Blumen duftet. Das Folgende ist eine ihrer Sagen:

»Wanna Issi hatte zwei Knechte, Koit und Ämmarik, und er gab ihnen eine Fackel, welche Koit jeden Morgen anstecken und Ämmarik am Abend auslöschen sollte. Um ihre treuen

Dienste zu belohnen, sagte Wanna Issi zu ihnen, sie sollten Mann und Weib sein; aber sie baten Wanna Issi, er möchte ihnen erlauben, ewig Braut und Bräutigam zu bleiben. Wanna Issi stimmte zu und so reichte Koit die Fackel jeden Abend der Ämmarik, und Ämmarik nahm sie und löschte sie aus. Nur während vier Wochen im Sommer bleiben sie um Mitternacht beisammen; Koit reicht die verlöschende Fackel der Ämmarik; aber Ämmarik lässt sie nicht ausgehen, sondern facht sie wieder mit ihrem Athem an. Dann strecken sie ihre Hände aus, und ihre Lippen begegnen sich, und die Schamröthe von Ämmarik's Antlitz färbt den mitternächtigen Himmel«.

Diese Mythe bedarf kaum einer Erklärung; und doch, so lange es unmöglich ist, die Namen Wanna Issi, Koit und Ämmarik zu erklären, könnte man sagen, dass die Erzählung nur eine von irgend einem Lappen, Finnen oder Esthen erfundene Liebesgeschichte sei. Aber wie, wenn Wanna Issi im Esthnischen der alte Vater und Koit die Morgenröthe bedeutet? Können wir dann noch länger zweifeln, dass Ämmarik[23] das Zwielicht sein muss und dass ihre Zusammenkunft im Sommer jene Sommerabende wieder spiegelt, an denen, besonders im Norden, die Fackel der Sonne niemals zu erlöschen scheint und man das Zwielicht die Morgenröthe küssen sieht?

Ich wollte, ich könnte Ihnen noch mehr solcher Sagen erzählen, wie sie in allen Theilen des Erdballs gesammelt worden sind, und die, wenn sie auch der platte Verstandesmensch für kindisch und langweilig halten mag, für mein Gefühl von dem reinsten Thau einer alten Naturpoesie erglänzen, und Züge enthalten, an denen uns das Bewusstsein unserer tiefen inneren Einheit nicht bloss mit Homer und Shakespeare, sondern auch mit Lappen, Finnen und Hottentotten unwidersprechlich aufgeht.

. . . .

Wenn es Leute gibt, die nicht dazu gebracht werden können, an Sonnen- und Himmelsmythen bei den Indern und Griechen zu glauben, so mögen sie den Sagenschatz der semitischen und turanischen Stämme studiren. Ich weiss, dass seitens einiger unserer hervorragendsten Gelehrten dieselbe Abneigung gegen die Ver-

gleichung von arischen und nicht arischen Mythen besteht, wie gegen jeden Versuch, gewisse Formen des Sanskrit und des Griechischen durch einen gelegentlichen Hinweis auf das Finnische oder Baskische zu erklären. In einer Beziehung ist diese Abneigung wohl begründet; denn nichts würde grössere Verwirrung hervorrufen als ein Ignoriren des genealogischen Princips, dieses einzig sicheren Princips für die wissenschaftliche Eintheilung von Sprachen, Mythen und sogar Sitten. Wir müssen erst unsere Mythen und Sagen classificiren, wie wir unsere Sprachen und Dialecte classificiren. Wir müssen vor allem das, was in einem Gliede einer Familie einer Erklärung bedarf, durch den Hinweis auf andere Glieder derselben Familie zu erklären versuchen, ehe wir uns erlauben dürfen, darüber hinaus zu blicken. Aber an dem vergleichenden Studium der Sprachen und Mythen hat nicht nur die Philologie, sondern ebenso die Philosophie und ganz besonders die Psychologie ihren Antheil; und wenn auch in diesem umfassenderen Studium des Menschengeschlechtes die Grenzen der Sprache und der Race nie ganz verschwinden sollten, so dürfe[illegible]ie doch andererseits unsern Gesichtskreis nicht zu sehr eine[illegible]r ganz absperren. Wie viel der Erforscher der arische[illegible]gie u[illegible]Ethnologie für sein Studium dadurch gewinne[illegible] dass er sich einen weiteren Ueberblick über die Sage[illegible]tten des gesammten Menschengeschlechts gestattet, werden [illegible]enigen am besten wissen, welche die Werke von Klemm, Waitz, Bastian, Lubbock, Tylor und Callaway gelesen haben. Was bei den arischen Völkern bloss noch prähistorisch in der Sprache ist, findet sich häufig noch als wirklich und historisch bei turanischen Stämmen vor. Dasselbe gilt in Bezug auf Religionen, Mythen, Sagen und Sitten. Bei den Finnen und Lappländern, bei den Zulus und Maoris, bei den Khonden und Karenen finden wir oft die überraschendsten Uebereinstimmungen mit arischen Ueberlieferungen, und wir lernen überall wenigstens die eine wichtige Lehre, dass es in der Mythologie wie in der Sprache nichts gibt, was nicht ursprünglich eine Bedeutung besass, und dass jeder Götter- und Heroen-Name einen Anfang, ein Endziel und eine Geschichte hatte.

Jupiter wurde ebenso wenig aus Zufall Jupiter genannt, als der Polynesische M a u i, der Samoyedische N u m oder der Chinesische T i e n[24]. Wenn wir die ursprüngliche Bedeutung dieser Namen entdecken können, haben wir auch den ersten Boden für ihr späteres Wachsthum gefunden. Ich sage nicht, dass, wenn wir die erste Absicht eines mythologischen Namens erklären können, wir das ganze Räthsel der Mythologie gelöst haben; aber ich behaupte, dass wir wenigstens den ersten festen Grund gefunden. Ich behaupte, dass jede richtige Etymologie uns eine geschichtliche Thatsache an die Hand gibt, weil die ächte Verleihung eines Namens eine geschichtliche Thatsache, und zwar eine für die spätere Entwickelung der Ideen des Alterthums höchst wichtige Thatsache war. Denken Sie nur an die eine Thatsache, welche niemand mehr in Zweifel zu ziehen wagen wird, dass die höchste Gottheit der Griechen, Römer und Germanen denselben Namen trägt, wie die höchste Gottheit der frühesten arischen Ansiedler in Indien. Reisst diese eine Thatsache nicht den Schleier von den dunkeln Zeiten des Alterthums hinweg und eröffnet sie nicht unsern Augen einen Horizont, den wir kaum nach Jahren messen können? Das griechische W[illegible]s ist dasselbe wie das lateinische Ju in Jupiter, wie [illegible]sche T i u, und alle zusammen sind lediglich dialectische [illegible]edenheiten des vedischen D y u, nom. D y a u s[25]. Im [illegible]lichen Sanskrit ist D y a u s der Name des Himmels und ste[illegible]ls Femininum gebraucht; als Masculinum, wie es noch in den Veden vorkömmt, ist es der Himmel als ein Mensch oder als ein Gott — es ist Zeus, der Vater der Götter und Menschen. Sie wissen, dass die gesammte Sprache des alten Indiens nur ein Schwesterdialect des Griechischen, Lateinischen, Deutschen, Celtischen und Slavischen ist, und dass, wenn der Grieche e s - t i, er ist, sagt, wenn der Römer e s t, der Deutsche i s t, der Slave y e s t é, sagt, der Inder vor dreitausend Jahren a s - t i, er ist, sagte. Dieses a s - t i ist ein Compositum des Wurzel a s, sein, und des Pronomens t i. Die Wurzel bedeutete ursprünglich a t h m e n und schrumpfte nach einiger Zeit zu der Bedeutung s e i n zusammen. Alles dies muss sich ereignet haben, ehe ein einziger

Grieche oder Germane die Küsten Europas betreten hatte, und ehe ein einziger Brahmane in die Ebenen Indiens hinabgestiegen war. In jene ferne Zeit müssen wir das allmähliche Entstehen von Sprachen und Ideen versetzen, von einer Sprache, die wir noch jetzt sprechen, von Ideen, die wir noch jetzt denken; und nur aus derselben Zeit können wir die erste Bildung jener Namen herleiten, welche die ersten Versuche zur Erfassung der übernatürlichen Kräfte waren, welche allmählich die Namen der Gottheiten der alten Welt, die Heroen der Mythologie, die Helden der Sagen wurden, ja von denen einige sogar sich in den Märchen unserer Zeit erhalten haben[26].

Meine Zeit ist, wie ich sehe, nahezu vorüber; aber ehe ich schliesse, habe ich noch eine Pflicht zu erfüllen, vor der ich nicht zurückschrecken darf. Einige von Ihnen, die mich heute Abend mit ihrer Gegenwart heehrt, werden sich erinnern, dass vor ungefähr einem Jahre in demselben Saale eine Vorlesung von Professor Blackie gehalten wurde, in welcher derselbe den Versuch machte, die wissenschaftliche Methode der Interpretation volksthümlicher Mythen, oder, was ich vergleichende Mythologie nenne, zu bekriteln. Wären seine Bemerkungen rein sachlich gewesen, so würde ich ihm für seine Kritik höchst dankbar gewesen sein, ohne mich viel um die Art und Weise zu kümmern, wie dieselbe geübt wurde — denn ein Sprachforscher weiss ja, was Worte sind. Auch würde ich mich nicht verpflichtet gefühlt haben, ihm hier öffentlich zu antworten, wenn seine persönlichen Bemerkungen mich nur allein angingen; denn es schien mir immer, dass, so lange wir uns nicht gegen unverdientes Lob verwahren, wir auch kein Recht haben, gegen unverdienten Tadel zu protestiren. Ich glaube, ich kann mich auf alle Anwesenden berufen, dass während der vielen Jahre, während welcher ich die Ehre gehabt, in diesem Saale Vorlesungen zu halten, ich mir nicht einmal die Freiheit persönlicher Bemerkungen erlaubt, oder mich soweit vergessen habe, diejenigen anzugreifen, die abwesend waren und sich nicht vertheidigen konnten. Sogar wenn ich Angriffe zu erwidern oder falsche Theorien zu widerlegen hatte, habe ich auf das sorgfältigste vermieden, die Namen lebender Schriftsteller zu

nennen. Aber da Professor Blackie seinen ihm eigenthümlichen Humor nicht sowohl gegen mich selbst, sondern gegen meinen Freund, Mr. Cox, den Verfasser eines Werkes über arische Mythologie gerichtet hat, so fühle ich, dass ich wenigstens einmal versuchen muss, unwillig zu werden, um dem schottischen Professor, so wie er es verlangen kann, zu antworten. Professor Blackie spricht von Mr. Cox, als ob er nichts gethan, als das von mir Gesagte nachzusprechen. Nichts kann ungerechter sein. Meine eigene Arbeit in der vergleichenden Mythologie hat hauptsächlich in der Feststellung einiger allgemeinen Grundsätzt dieser Wissenschaft und in der etymologischen Erklärung einiger der alten Götter- und Heldennamen bestanden. Ich habe es mir thatsächlich zur Regel gemacht, niemals die Sagen Indiens, Griechenlands, Italiens oder Deutschlands zu erklären oder zu vergleichen, ausser in Fällen, wo es von vornherein möglich war, eine Identität oder Aehnlichkeit in den sanskritischen, griechischen, lateinischen oder deutschen Namen der Hauptpersonen nachzuweisen. Nur weil sich Mr. Cox überzeugt hatte, dass die Methode, welche ich in der Mythologie befolge, auf sicheren und wahrhaft wissenschaftlichen Grundsätzen beruht, so nahm derselbe die meisten meiner etymologischen Auslegungen, aber keineswegs alle, an. Professor Blackie dagegen macht nicht den geringsten Versuch, das Räthsel der Identität mythologischer Namen im Griechischen und Sanskrit, die doch entweder widerlegt oder erklärt werden muss, zu lösen, sondern donnert einfach das folgende Verdammungsurtheil: »Sogar unter der wissenschaftlichen Leitung eines Bopp, Pott, Grimm und Max Müller kann ein nüchterner Mann selbst in der vollen Gluth der neuen Sonne der vergleichenden Sprachforschung manchmal tiefe Züge thun, wenn auch nicht von W a h n s i n n , so doch von o f f e n b a r e m B l ö d s i n n«.

Dies sind Ausdrücke, die Mr. Tylor survivals, Ueberbleibsel oder Ueberlebnisse einer längst vergangenen Periode der Culturgeschichte nennen würde. Sie sind wie rohe Steine und ungeschliffener Flint, von denen ein Ethnologe vermuthen könnte, dass sie nur bei vorgeschichtlichen Völkern, bei den rothen Indianern

Amerikas oder den ungeschlachten Picten von Caledonien vorkommen, während sie ganz unerwartet in unseren Tagen im schottischen Athen, im Mittelpunkt der Civilisation, wieder auftauchen. Genug davon! Ich kann nur sagen, Professor Blackie und ebenso Mr. Cox thun mir zu viel Ehre an. Ich bin nur einer von den vielen Arbeitern in diesem fruchtbaren Feld wissenschaftlicher Forschung, und die Leistungen von Grimm, Burnouf, Bopp und vor allem die meines gelehrten Freundes Professor Adalbert Kuhn hätten in weit höherem Masse Professor Blackie's Tadel und Mr. Cox's Lob verdient, als ihnen das eine oder das andere zu Theil geworden.

Aber während sich Mr. Cox hinsichtlich der Etymologie damit begnügt, die Resultate anderer Gelehrten zusammen zu stellen, steht er in seiner Behandlung der vergleichenden Mythologie ganz unabhängig da. Von dem, was mich von Mr. Cox trennt, scheint Professor Blackie nicht die leiseste Ahnung zu haben. Der von Cox befolgte Plan besteht darin, die sachlichen Uebereinstimmungen in den Sagen selbst zu sammeln und zu zeigen, wie in verschiedenen Sagen dieselbe Geschichte mit kleinen Variationen von verschiedenen Göttern und Heroen erzählt wird. In dieser Hinsicht ist seine Arbeit vollständig unabhängig und bis auf einen gewissen Punkt sehr nützlich; denn obwohl diese Uebereinstimmungen auf verschiedene Weise erklärt werden können und durchaus keinen Beweis eines gemeinsamen, geschichtlichen Ursprunges der Mythologien von Indien, Griechenland, Italien und Deutschland abgeben, sind sie von rein psychologischem Standpunkt aus sehr interessant und liefern wichtiges Material für weitere Forschungen. Auch Mr. Tylor hat mit grossem Erfolg in derselben reichen Fundgrube gearbeitet, indem er die Grenzen der mythologischen Forschung weit über das Gebiet der arischen Welt ausgedehnt und gezeigt hat, dass es überall Sonnenmythen gibt, wo nur die Sonne scheint. Ich weiche von Cox in vielen Punkten ab, wie er von mir. Ich werde stets meiner eigenen Methode treu bleiben und nie eine Interpretation oder eine Vergleichung versuchen, ausser wo der Boden durch etymologische Forschung geebnet ist, und die Namen

der verschiedenen Götter und Heroen auf eine gemeinsame Quelle zurückgeführt werden können. Ich nenne dies die nominalistische, im Gegensatz zur realistischen Methode der vergleichenden Mythologie, und nur mit der ersteren hat es der vergleichende Sprachforscher zu thun. Dabei erkenne ich aber den Nutzen dankbar an, welchen mir Cox's Werk hauptsächlich dadurch geboten hat, dass er manchen neuen Mythenknäuel nachweist, der vielleicht durch etymologische Analyse entwirrt werden kann.

Professor Blackie hat aber nicht bloss den wirklichen Charakter der Cox'schen Forschungen vollständig verkannt, sondern diesem Gelehrten Meinungen in den Mund gelegt, die sowohl Mr. Cox wie ich wiederholt getadelt, ja auf das heftigste angegriffen haben. Fort und fort haben wir den Forschern der vergleichenden Mythologie gepredigt, dass sie nicht hoffen dürfen, alles zu erklären. Fort und fort haben wir hervorgehoben, dass es irrationelle Elemente in der Mythologie gibt, und dass wir darauf gefasst sein müssen, auf den harten Stein wirklicher Geschichte zu stossen, an welchem, wie ich sagte[27], die schärfsten Werkzeuge der vergleichenden Mythologie sich abstumpfen oder brechen müssen. Fort und fort haben wir gezeigt, dass historische Personen[28] — nicht bloss Cyrus und Karl der Grosse, sondern auch Friedrich Barbarossa und sogar Friedrich der Grosse — in den Strudel der Volksmythologie hineingezogen worden sind. Und doch sagt Professor Blackie: »Die naive Art, mit der Max Müller und sein englischer Schüler, Mr. Cox, annehmen, dass es keine menschlichen Gestalten und geschichtliche Charaktere in der gesammten Gallerie von Heroen und Halbgöttern in der griechischen Mythologie gibt, ist etwas sehr merkwürdiges«.

Ich gebe gern zu, dass einige der von mir vorgeschlagenen Etymologien von mythologischen Namen zweifelhaft scheinen können, und wenn Professor Blackie mir, wie es andere Gelehrte gethan, irgend welche Fälle angegeben hätte, wo ich mich nach seiner Meinung gegen das Gesetz der Lautverschiebung oder andere Lautgesetze versündigt habe, so wäre ich ihm sehr dankbar gewesen; aber wenn er mir sagt, dass die griechischen Erinyen

nicht von dem Sanskrit-Wort Sara*n*yû, sondern von dem griechischen Verbum ἐριννύειν, böse sein, abgeleitet werden müssen, so könnte er ebensogut Kritik von kritisiren ableiten[29]; und wenn er behauptet, ein Wort könne zwei oder drei rechtmässige Etymologien haben, so könnte er ebenso gut sagen, ein Kind könnte zwei oder drei rechtmässige Mütter besitzen.

Ich habe mich mit grossem Widerstreben auf diese persönlichen Erörterungen eingelassen, und ich würde es gewiss nicht gethan haben, wäre ich allein von Professor Blackie's Ausfällen betroffen worden. Ich hoffe indessen, dass ich alles vermieden habe, was meinen alten Freund, selbst wenn er heute Abend hier anwesend sein sollte, verletzen könnte. Obwohl er mich als Deutschen schmäht und sich über die instinktive Abneigung gegen äussere Thatsachen und die extravagante Leidenschaft »für selbst entwickelte Ideen« als Nationalgebrechen aller Deutschen lustig macht — ich wundere mich nur, dass er die Geschichte vom »Kameel und vom inneren Bewusstsein« weggelassen — so weiss ich doch, dass während vieler Jahre deutsche Dichtung und Gelehrsamkeit wenig treuere Freunde gehabt haben, als Professor Blackie. Die Nationalität hat aber, wie mir scheint, so wenig mit Gelehrsamkeit wie mit Logik zu thun. Im Gegentheil, in jedem Volke wird derjenige, welcher tüchtig arbeitet und ehrlich forscht, sicher sein, einige Körnchen Wahrheit zu entdecken. Nationale Eifersüchteleien und Feindseligkeiten finden keinen Raum in der Gelehrtenrepublik, welche die wahre internationale Republik aller Freunde der Arbeit, der Ordnung und der Wahrheit ist und, wie ich hoffe, immer bleiben wird.

XX.

Ueber die sagwissenschaftlichen Forschungen von Hahn.[1]

Dass die deutsche Wissenschaft durch den frühen Tod des österreichischen Generalconsuls J. G. v. Hahn einen schweren Verlust erlitten hat, ist nicht nur von denen anerkannt worden, die mit seinen Ansichten über die Entwickelung der Sprache, der Sage und der ältesten Geschichte mehr oder weniger übereinstimmen, sondern auch von denen, welche sich ihm als entschiedene Gegner entgegengestellt haben. Hahn war offenbar ein Mann von lebendigem Geist, vielseitigem Wissen, unabhängigem Urtheil und kühner, oft poetischer Einbildungskraft. Seine Bücher sind stets anregend, wenn auch öfter zum Widerspruch als zur Beistimmung. Aber auch dies hat in der Wissenschaft seinen Nutzen. Es ist gut, wenn eine Theorie einmal von einem geschickten Sachwalter klar, entschieden und vollständig vorgetragen wird, und das hat Hahn in seinen »sagwissenschaftlichen Studien«, die nach seinem Tode (1869) erschienen und jetzt erst zum Abschluss gekommen sind, in Bezug auf seine Theorie über den Ursprung und das Wesen der Mythologie zur Genüge geleistet. Das Buch ist sehr umfangreich und in seinen verschiedenen Theilen etwas ungleichmässig ausgearbeitet. Vieles hätte können gekürzt, manches ausgelassen werden; aber hie und da enthält es sehr vollendete Darstellungen, und niemand wird das Buch aus der Hand legen, ohne zu fühlen, dass er mit einem ungewöhnlichen Geist in Berührung gekommen.

Hahn's Ansicht von dem Wesen der alten Religionen und Mythologien lässt sich vielleicht am besten durch seinen Gegensatz

gegen Röth, den Verfasser der Geschichte der abendländischen Philosophie, klar stellen. Gerade das, was nach Röth die alte Religion und Mythologie nicht ist, gerade das, sagt Hahn, ist sie. »Noch nie gab es eine Religion«, sagt Röth, »und nie wird es eine geben, in welcher sich die religiösen Gefühle und Glaubenssätze um die Trauer über die im Winter erstorbene Natur und die Freude über ihre Verjüngung bei der Wiederkehr des Frühlings, um die Jahreszeiten und ihre Phänomene und ähnliche allegorische Zierlichkeiten herumdrehen. Der schwärmerische Naturdienst, den die Neueren in den unverstandenen religiösen Zuständen das Alterthums zu erblicken wähnen, ist ein Windei der faselnden Gelehrsamkeit, eine Modephrase, bei der sich nicht nur der Leser, sondern auch der Schreiber etwas vernünftiges nicht denken können«. Nun eben dies was hier als »ein Windei der faselnden Gelehrsamkeit« von Röth wegwerfend verurtheilt wird, ist im grossen und ganzen das, was Hahn in den sagwissenschaftlichen Studien als die einzig richtige und wissenschaftlich haltbare Erklärung der Mythologie hinstellt.

Wie es kam, dass Gedanken über den Wechsel des Tages und der Nacht, über die Jahreszeiten, über Sonne, Mond und Himmel eine so hervorragende Stellung in den Mythologien und in den Religionen der alten Völker einnehmen konnten, hat Hahn sehr eingehend erklärt. An was hatten denn die ältesten Völker zu denken, an was denken noch jetzt die wilden Stämme in Afrika und Polynesien mehr, als an ihr täglich Brot? »Von diesen Gesichtspunkten ausgehend«, sagt Hahn (S. 15), »sind wir namentlich von dem tiefgreifenden Interesse durchdrungen, welches der Urmensch an dem Wechsel der Jahreszeiten nehmen musste, sobald er denselben begriffen hatte; weil sich z. B. für den Südländer an das allmähliche Vertrocknen der Pflanzen und Kräuter im Hochsommer die Erinnerung an die Qualen des hieraus für ihn und sein Weidevieh erwachsenen Nahrungsmangels reihte, welche er in früheren Jahren zu dulden hatte, und weil der erste im Herbst fallende Regen die freudige Hoffnung auf die nun rückkehrende Nahrungsfülle erweckte. Diese Gefühle der Trauer und Freude fliessen hiernach unmittelbar aus der Erinnerung an

den erduldeten Hunger und dessen Aufhören. Sie kamen im wahren Sinne des Wortes aus dem Magen und mussten nach unserer Ansicht von dem Einfluss, welchen dieser Körpertheil auf das geistige Verhalten ausübt, grössern Eindruck auf die Empfindung des Urmenschen machen als irgend eine andere Vorstellung, und sich deswegen dem jungen, Gott in der Natur suchenden Vernunfttriebe, wohl in erster Linie darstellen«.

Was hier von der Nahrung und ihrer Abhängigkeit vom Jahreswechsel gesagt wird, gilt ebenso von Kälte und Hitze. Auch dies war eine Lebensfrage, und namentlich in nördlichen Gegenden gab es kein Wesen, dem der Mensch sein eigenes Leben und das Leben der Seinigen mehr verdankte als dem Feuer auf dem Herde oder der Sonne am Himmel. Der Wechsel des Tages und der Nacht war von viel grösserer Bedeutung für den noch im Kampf um das Leben begriffenen, mit Feinden und wilden Thieren in stetem Krieg lebenden Menschen, als wir uns in unsern wohlverriegelten Häusern und warmen Betten denken können. Dass also Gedanken über Naturereignisse, von denen das Leben des Menschen nach allen Seiten hin bedingt war, Motive zu religiösen Ideen und mythologischen Darstellungen geliefert haben, ist, vom historischen Standpunkt aus betrachtet, gar nicht so befremdend, wie es dem bloss theoretischen Religionsphilosophen scheinen mag. Wenn wir uns nicht schämen, Gott um unser täglich Brot zu bitten, dürfen wir uns wundern, dass vor drei- oder viertausend Jahren die Naturereignisse, durch welche das Wohlsein, ja das Leben des Menschen bedingt war, in den Kreis seiner religiösen Ideen hineingezogen wurden? Ja selbst, wenn Welcker den etwas allgemeinen Grundsatz aufstellt, dass die Götter ursprünglich mit den Naturerscheinungen zusammentreffen, so wird auch dies im Princip schwerlich abgeleugnet werden können. Niemand sagt ja, dass die Götter, d. h. die Vorstellungen von Göttern, ursprünglich und ausschliesslich aus Naturerscheinungen entstanden seien, sondern nur, dass sie mit Naturerscheinungen zusammentreffen, dass sie sich an ihnen, nicht dass sie sich aus ihnen entwickeln. Und wenn nun das Bedürfniss nach dem Göttlichen in der alten Welt seine erste und

natürlichste Befriedigung in der Bewunderung des Waltens der Natur fand, warum sollten wir nicht versuchen, das, was die Griechen von ihren alten Göttern erzählen, so weit es möglich ist, auf diese seine erste, natürliche Bedeutung zurückzuführen? Warum wollen sich denn classische Philologen und vergleichende Mythologen über diesen und andere Punkte nicht gegenseitig verstehen und verständigen? Glaubt man denn, dass, wenn ein vergleichender Mytholog nachgewiesen hat, dass Prometheus ursprünglich ein Feuergott war, er deshalb Aischylos zu einem Feueranbeter machen will? Dass Prometheus einst ein Gott war, das werden doch selbst nur wenige classische Philologen wegleugnen wollen. Dass aber die Griechen je das Feuer oder den Sonnenball angebetet hätten, das wird doch kein vergleichender Mytholog behaupten wollen. Nichts macht einen Parsi verdriesslicher, als wenn man ihn einen Feueranbeter nennt: denn kein Parsi hat je das Feuer angebetet; wie viel weniger ein Grieche! Wenn ein alter geschulter Philolog wie Welcker die griechische Religion eine Naturreligion nennt, glaubt man denn, dass er das ethische Wesen derselben nie gefühlt, nie erkannt habe? Die Frage ist ja nur: wie ist die ethische Religion der Griechen entstanden, was hat sie für Voraussetzungen? Was war in sensu, ehe es in intellectu war? Es ist ja kein Wort in der griechischen Sprache, so abstract es uns erscheint, das nicht auf eine sinnlich fassbare Grundanschauung zurückgeführt werden kann. Sollte dies von den Götternamen nicht gelten? Sind sie allein dei ex machina? Auch hier lassen sich wahre Fortschritte in der Wissenschaft nur erwarten, wenn die feindlichen Brüder zu freundlichen Collegen werden. Der vergleichende Mytholog fängt mit dem Rohstoff an und folgt seiner Bearbeitung bis auf einen gewissen Punkt, seinen Blick immer auf das Werdende gerichtet. Der classische Philolog geht rückwärts von Platon zu Pindaros, zu Hesiodos und Homeros; überall findet er nur Gewordenes, nur selten, hie und da, sei es in Lokalsagen, sei es in spätesten Ueberlieferungen, verschwindende Spuren des natürlichen Werdens in der Mythologie. Zwischen beiden Studien liegt eine Kluft; aber wenn man sich von beiden Seiten die Hände reicht,

werden vielfache Anknüpfungen noch möglich sein, wird das Gewordene Spuren des Werdens, wird das Werden die Anfänge des Gewordenen zeigen. Wenn man die Streitigkeiten zwischen den beiden Parteien mit ansieht, so denkt man oft an den reichen Mann, der einen Bettler mit den Worten »leben Sie wohl« aus dem Zimmer hinauscomplimentirte. »Wie kann ich wohlleben« sagte der Bettler, »wenn ich nichts zu essen habe?« — »Ach«, sagte der reiche Mann, »ich meinte, gehen Sie zum Teufel.« So ist es mit der griechischen Mythologie. Freilich denkt der Stoiker, wenn er das höchste Resultat seines Denkens noch Zeus nennt, freilich denkt weder Pindaros noch Homeros an den blauen Himmel, wenn sie von ihrem Zeus sprechen, so wenig wir, wenn wir den Freuden des Lebens Lebewohl sagen, irgend welche etymologische Reminiscenzen dabei haben. Aber ist es nicht trotzdem historisch und psychologisch interessant, herauszufinden, warum »lebewohl sagen« so viel als »sich trennen« bedeutet, oder weshalb der Vater der Götter und Menschen bei den Griechen Zeus hiess? Dass sich vergleichende Mythologen oft unvorsichtig ausdrücken, wer möchte das leugnen? Ich weiss, wie oft ich selbst missverstanden worden bin. Aber man kann ja nicht immer alles auf einmal sagen, und man setzt unter Wissenden voraus, dass, wenn ein Astronom einmal vom Sonnenaufgang spricht, er deshalb noch nicht für einen Ignoranten gehalten wird. Je geistiger, je ethischer die griechische Religion, desto interessanter das Problem, wie sie, sei es auf griechischem Boden, sei es sonst wo, das geworden, was sie ist [1].

Und wie oft verräth sich noch selbst in Griechenland die ursprüngliche Bedeutung dessen, was wir griechische Mythologie nennen, von griechischer Religion hier gar nicht zu reden! Wenn der Grieche von den Pfeilen des Helios oder des Apollon spricht; wenn er den Gott, der die Seuche schickt, zugleich als Retter von der Seuche anruft, warum sollten wir dies nicht ebenso auffassen, als wenn der Landmann noch jetzt über die stechenden Strahlen der Sonne klagt und hofft, dass seine junge Saat nicht durch die Hitze versengt, seine junge Herde nicht durch die Seuche hingewürgt werde. Warum nannten sich die Araber »Söhne der Regens«,

wenn sie nicht fühlten, dass ihr Leben vom Regen abhing, dass der Regen gleichsam ihr Vater oder ihr Gott sei? Bei einigen africanischen Stämmen sagt man »Gott kommt«, wo wir sagen »es wird regnen«; ja man gebraucht Wörter, die ursprünglich Regen oder Sturm bedeuten, im Sinne von Gott im allgemeinen. Zweifelt denn der widerspenstige Gegner der Sagwissenschaft daran, dass Zeus, der Wolkensammler, etwas mit den Erscheinungen des Himmels zu thun hat, dass Helios oder auch Phoibos nicht allzu verschieden von der Sonne, Selene oder auch Phoibe vom Monde, Eos oder auch Hemera oder selbst Semele von der Morgenröthe ist? Und wenn nun der Eos im Sanskrit Ushas, wenn dem Zeus im Sanskrit Dyaus entspricht, ist das etwa blosser Zufall? Als Filippo Sassetti vor nun 300 Jahren die Uebereinstimmung der sanskritischen Wörter für Gott, für Schlange und für die Zahlen mit dem Italienischen nachwies, da war der erste Grund zur vergleichenden Sprachwissenschaft gelegt. Sie hatte noch viele Irrfahrten durchzumachen, sie macht sie noch immer durch; aber dies stand schon damals fest, ohne einen genetischen Zusammenhang wären solche Uebereinstimmungen zwischen indischer und europäischer Rede nicht möglich gewesen. Dasselbe gilt von der vergleichenden Mythologie. Die Uebereinstimmung von Dyaus mit Zeus, Jov-is, Tiu wäre für sich allein hinreichend zu beweisen, dass es eine arische Urmythologie gegeben hat, ebenso wie eine arische Ursprache. Aber Irrfahrten sind auch hier nicht zu vermeiden, ja, die Schwierigkeiten sind viel grösser als bei der vergleichenden Sprachforschung.

Alles kommt darauf an, wie wir steuern. Hahn begnügt sich damit, die griechische und deutsche Mythologie neben einander zu stellen, und er schliesst aus der grossen Anzahl sachlicher Uebereinstimmungen, dass der Grundstoff beider jenseit des griechischen und nordischen Horizonts liegen müsse. In dieser Methode, scheint mir, stecken zwei Fehler: erstens, dass er das Feld der Vergleichung willkürlich beschränkt, namentlich der Hilfe der sanskritischen Mythologie beraubt hat; zweitens, dass er vergisst oder wenigstens nicht stark genug hervorhebt, dass nicht nur der Grundstoff, sondern auch die Grundnamen der Mythologie jenseit

des griechischen und nordischen Horizonts liegen, und dass eine etymologische Erklärung der Namen, als der ältesten uns gebliebenen Thatsachen, die einzig sichere Grundlage sein kann, auf welcher eine wissenschaftliche Mythologie zu errichten ist. Ein mythologischer Name ist eben mehr als ein blosser Name; er ist ein historisches Factum, das älteste für uns erreichbare historische Factum in der Entwickelung der Mythologie.

Niemand kann das Buch von Hahn lesen, ohne zu erstaunen über die bis ins Kleinste gehenden Parallelen, welche er zwischen der griechischen und deutschen Götter- und Heldensage entdeckt hat. Aber nachdem man das alles gelesen, fragt man immer: wo ist der genetische Zusammenhang, und was ist die ursprüngliche Absicht aller dieser Mythen? Beschränken wir uns z. B. auf die Sagen von Zeus und von dem nordischen Tyr, so sehen wir wohl gewisse Aehnlichkeiten, aber erst, wenn wir skr. Dyaus und Ju-piter hinzuziehen, wird der Mythus als Mythus vollständig und verständlich. Dyaus, was im späteren Sanskrit nur Himmel bedeutet und Feminium ist, ist uns nur im Veda als Masculinum gerettet, wir finden sogar die alte solenne Nebeneinanderstellung von *Ζεὺς πατήρ*, Ju-piter, im vedischen Dyaús pitâ. Mit diesem pitâ, Vater, zeigt sich doch auch schon in der arischen Urreligion, in dem, was jenseit des Sanskrits wie des Griechischen liegt, ein Ansatz zum Ethischen. Und für die Erklärung dieses einen Mythus bemerken wir selbst unter den entschiedensten Gegnern der neuen Lehre eine gewisse Willigkeit. Professor Lehrs, der von dem ethischen Wesen der griechischen Götter so tief durchdrungen ist und ihre rein geistige Persönlichkeit kräftiger und beredter schildert als es irgend ein Grieche gekonnt, er gibt doch gerade beim höchsten Gott, bei Zeus, einen arischen Hintergrund zu. Er sagt (Populäre Aufsätze [2] S. 97): »und bleibt die Sache eben dieselbe, wenn man solche Namen nicht auf das Semitische [doch wohl nicht], sondern auf altgebrauchte Götternamen uralter indogermanischer Zeit zurückführt oder auch mit Sicherheit zurückführen kann. Was mit Sicherheit vielleicht bei dem einzigen Namen »Zeus« der Fall ist. Und sonderbarerweise doch auch hier nur für die Nominativform und für die éine De-

clinationsform desselben ganz unserm Fall angehört, während die andere und gangbarste Declinationsform (*Διός*) durch das nebenstehende, ganz gewöhnliche »göttlich« — wahrlich nicht »glänzend«, was die sanskritanische Bedeutung dieser Wurzel sein soll — bedeutende Adjectiv derselben Wurzel (*δῖος*) ganz als griechisch empfunden wird, und das zugleich auch nicht selten gehört wird in der Bedeutung: »dem Zeus zukommend, von Zeus kommend«[2].

Nun so lange ich Homer lese, empfinde ich sowohl *Ζεύς* als *Διός* und *δῖος* als vollkommen griechisch, ebenso wie ich *ἐστί* als vollkommen griechisch empfinde trotz sanskritischem *asti*. Weshalb erkennt aber Lehrs bei Zeus den indischen Krankheitsstoff nur im Nominativ an? Gerade in den andern Casus zeigt er ja die handgreiflichsten Symptome. Im Sanskrit wird aus *Dyaús* nach festen phonetischen Gesetzen im Gen. Divás, im Dativ Diví, im Acc. Dívam. Und was könnte schöner in diesen Formen sowohl in Bezug auf den Wechsel der Vocale und Halbvocale, als auf den des Accentes stimmen als die griechischen Formen *Διός*, *Διί*, *Δία*? Ja noch mehr, wie *Ζεύς* im Vocativ zu *Ζεῦ* wird, so Dyaús zu Dyaũs. Diese Uebereinstimmung ist auf den ersten Anblick so überraschend, dass ein sehr scharfsinniger französischer Orientalist, M. Darmesteter (Revue critique 23. Dec. 1876) sagt, er könne kaum glauben, dass sie nicht auf blossem Zufall beruhe. Der Circumflex im Sanskrit scheint ihm von der Zusammenziehung der beiden Vocale di-aus zu dyaũs herzurühren, der griechische von der gewöhnlichen Regel über den Accent der Stämme auf -*ευ*. Woher kommt denn aber diese gewöhnliche Regel, und woher kommt es, dass der Nominativ di-aús immer zu dyaús, *Ζεύς* wird, und nur der Vocativ zu dyaũs? Hier liegt das Problem, und die einzige Lösung ist, dass beide Formen, Dyaũs wie *Ζεῦ* nur verständlich werden als historische Ueberreste einer ältern Sprachperiode, in der jeder Vocativ seinen Accent, so weit er konnte, nach vorn zog. Nur dí-aùs konnte dyaũs werden, nicht di-aús; und *Ζεύς* wurde zu *Ζεῦ* aus demselben Grunde, aus welchem *σωτήρ* zu *σῶτερ* wird (s. Essays IV S. 448).

So eng hingen die arischen Sprachen noch zusammen, als

sie die ersten Keime der arischen Mythologie ansetzten. Und glaubt man etwa, dass der Keim des *Ζεύς*, Dyaus, Jupiter, Tyr ganz vereinzelt geblieben? Man muss nur nicht von der vergleichenden Mythologie dasselbe erwarten, was die vergleichende Sprachwissenschaft geleistet hat. Die Sprache ist das gemeinsame Eigenthum von Millionen und eben dadurch in die festen Schranken strenger Gesetze gebannt. Wenn in zweitausend Jahren ein Professor der deutschen Literatur ungläubig den Kopf dazu schütteln sollte, dass vier dasselbe Wort gewesen sei, wie das französische quatre, so wird man seinen Unglauben durch Thatsachen und Regeln bezwingen können, während bei mythologischen Uebereinstimmungen Möglichkeit oft die Stelle der Nothwendigkeit vertritt. Mythologie ist eben weit mehr local als national und ist in ewigem Wechsel begriffen, theils durch das Vergessen alter Sagen, theils durch neue Schöpfungen oder neue Umwandlungen, die sie von Dichtern, Priestern, Gesetzgebern und Philosophen empfängt. Hätten sich nicht ein paar Stellen im Rigveda erhalten, so wüssten wir absolut nichts von einem Gotte Dyaus in Indien. Nur in Griechenland und Italien wurde er als oberste Gottheit bewahrt; in Indien trat Indra an seine Stelle, bei den Skandinaven Odhin, dessen Sohn Dyaus, d. h. Tyr geworden. Ebenso frei schaltet die Mythologie mit Varu*n*a, einem der ältesten und höchsten Götter des Veda, ursprünglich dem deckenden Himmel. In der späteren indischen Mythologie sinkt Varu*n*a zu einem Meeresgott herab, in Griechenland hat er Mark und Knochen verloren. Er ist kaum mehr als der personificirte Himmel, und nur aus wenigen Andeutungen erkennt man, dass auch er einst grösser als Zeus gewesen ist. Der Abstand zwischen Zeus und Tyr, zwischen Varu*n*a und Uranos zeigt, wie weit die aus einem und demselben Samenkorn entsprungenen Ranken der Mythologie auseinander wachsen, und wie die verschiedensten Einflüsse den alten Typus bis zur Unkenntlichkeit verwischen können, während die Identität des Namens uns trotz alledem für gemeinsamen Ursprung bürgt. Die Einflüsse, welche verschiedenes Klima, verschiedene Erntezeit, verschiedene Sitten und Gebräuche auf den alten gemeinsamen Schatz der arischen

Mythologie ausüben mussten, hat niemand treffender beschrieben als Hahn. Auch ein blosser Wechsel des Geschlechts war hinreichend, alle Liebesgeschichten zwischen Sonne und Mond total umzuwandeln. Und dennoch glaubt Hahn nicht nur die einfachsten Wurzeln der Mythen, sondern ganze Sagzüge, Sag-ketten und -kreise als fertiges gemeinsames Eigenthum der arischen Völker nachweisen zu können! Während zusammengesetzte Wörter nur äusserst selten als verschiedenen arischen Sprachen gemeinsam nachgewiesen werden können, will er Sprüche. Sätze, ganze Cyklen als vor der Sprachtrennung fertig und bei Griechen und Germanen treu bewahrt gefunden haben. Hierin leistet er das Unmögliche oder will es leisten. Die bis ins einzelnste gehenden Uebereinstimmungen zwischen griechischen und nordischen Sagen, die er zusammengestellt, sind ja nicht wegzuleugnen; aber sie bleiben rein äusserlich und unverständlich, bis wir sie in Zusammenhang mit andern arischen Sagen bringen, und bis es gelingt, die ursprüngliche Bedeutung der mythologischen Ausdrücke hauptsächlich mit Hülfe der wissenschaftlichen Etymologie zu entdecken.

Nehmen wir ein Beispiel. Hahn bemerkt, wo er Apollon als Sonnengott behandelt (S. 479), dass er deutlichere Spuren seines solaren Ursprungs trage als Freyr. »Besonders klar«, fährt er fort, »tritt uns das Bild des Sonnenaufgangs aus Apollons Geburtstage entgegen. In dunklem Gewand kommt Leto, von Zeus dem Aethergotte befruchtet, aus dem Lande der Hyperboreer, entweder in der Gestalt einer Wölfin oder von Wölfen geleitet, und sucht wandernd nach einer Geburtsstätte; das will sagen, am nächtlichen Sternhimmel zeigt sich die lichtbefruchtete Frühdämmerung«. Später (S. 487 f.), wo er Apollon mit Odin vergleicht, kommt er auf dieselbe Geburtssage zurück, indem er bemerkt: »Wir glauben in Odin den Gott der Tagessonne, namentlich aus den ihm beigegebenen Thieren, seinen zwei Wölfen und zwei Raben, zu erkennen, weil wir die ersteren auf die die Tagessonne flankirende Morgen- und Abendröthe, die letzteren aber auf die sie flankirende Vornacht und Nachnacht deuten. Nun ist aber auch dem Apollon sowohl der Wolf als der Rabe geweiht, jedoch,

so viel wir wissen, stets nur in der Einzahl. Wir beziehen daher den erstern um so mehr auf die Morgenröthe, als weder die alt- noch die neu-griechische Sprache ein besonderes Wort für die Abendröthe hat, und übersetzen Apollons Beinamen λύκειος mit Frühlichtgott, auf welchen der Zeit nach Phoibos, der strahlende folgt, der uns wiederum als λυκοκτόνος gleichbedeutend ist mit dem das »Morgenlicht vernichtenden«. . . Dass aber der Apollinische Wolf nur diese Bedeutung haben könne, ergibt sich wohl am klarsten aus der uns von Aristoteles erhaltenen Sage, dass Leto von den Hyperboreern als Wölfin nach Delos gekommen sei, nachdem sie, von der Hera verfolgt, den Weg in zwölf Tagen und Nächten vollendet hatte. Denn der nächtliche, von der Wolkengöttin angefeindete Sternhimmel (Λητὼ κυανόπεπλος) muss sich in Morgenlicht kleiden, bevor er die Sonne gebären kann.« Man merkt, dass in diesen Zusammenstellungen irgendwo eine Wahrheit liegt; man sieht aber auch zugleich Schwierigkeiten, die vom Standpunkte der griechischen und der nordischen Mythologie nicht zu lösen sind. Dass im Griechischen der Wolf dem Lichtgotte geweiht sei, ist verständlich, weil das Wort für Wolf λύκος sich Wörtern, die Licht bedeuten, wie λύχνος λευκός u. s. w. angeähnelt hat. Aber dies gilt nur für das Griechische, kann also nicht in den nordischen Sagen den Wolf als Thier des Lichtgottes erklären. Das skr. vṛikas wird λύκος auf Griechisch, erscheint aber im Gothischen als vulfs. Nichtsdestoweniger existirt ein Zusammenhang, nur liegt er jenseit des Griechischen und Nordischen. Im Veda nämlich lesen wir öfter, dass die vartikâ, die Wachtel, aus dem Rachen des vṛika, des Wolfes, befreit worden sei. Die vartikâ, von vṛit (verto, vertumnus) ist die Wiederkehrende, ein Name der Wachtel, Gr. ὄρτυξ. Ausserdem ist es aber ein mythologischer Name der Morgenröthe, der ewig wiederkehrenden Göttin, und nur von ihr können wir es verstehen, wenn es heisst, dass die indischen Dioskuren, die Asvinau oder die Nâsatyau (ebenfalls wohl die ewig wiederkehrenden, von nas, Νόστοι) sie aus dem Rachen des Wolfes befreien. Bedenken wir nun, dass die Insel, wo Leto die beiden Lichtkinder zur Welt bringt, nicht nur Delos, sondern

auch Ortygia, die Wachtelinsel hiess, und dass, wenn Leto als Wölfin aufgefasst wurde, auf Ortygia Apollon und Artemis aus dem Schoss der Wölfin befreit wurden, so erkennen wir jetzt die alte Vorstellung, die sich in verschiedenen Sprüchwörtern oder Sagen bei verschiedenen arischen Völkern verschieden niedersetzte. Die Grundvorstellung war überall dieselbe. Der Wolf oder die Wölfin ist die Nacht, das wiederkehrende Licht ist die vartikâ, die Wachtel, oder Delos-Ortygia, die sonnige Insel des zurückkehrenden Lichts, sei es des Morgens, sei es des Frühlings. Ob es nun hiess, dass die Wachtel aus dem Rachen des Wolfes befreit sei, oder dass Apollon und Artemis auf Ortygia von der Wölfin Leto geboren seien, was man dort unter animalischen, hier unter menschlichen Bildern ausdrücken wollte, war dasselbe: das wiederkehrende Licht des Morgens hat sich von der finstern Nacht befreit. Nur im Griechischen, wo der Name des Wolfes λύκος geworden war, konnte die Amphibolie entstehen, ob Apollon λύκειος eigentlich der Sohn des Wolfes und λυκηγενής der Sohn der Wölfin sei, oder ob er diesen Namen vom Lichte oder gar von Lykien habe. Jeder Grieche hatte das Recht, sich den Namen gerecht zu machen; für uns steht es aber unzweifelhaft fest, dass Apollon, heisse er nun der wölfische, oder das Wolfskind, oder auch der Wolfstödter, ursprünglich der aus der dunklen Nacht aufsteigende, oder, von einem andern Gesichtspunkte aus, der die Dunkelheit tödtende Gott war.

Obwohl nun Hahn's sagwissenschaftliche Studien durch das Nichtherbeiziehen des vedischen Hintergrundes, sowie der andern arischen Mythologien einen fragmentarischen und unbefriedigenden Charakter erhalten haben, so wird sie doch kein Mytholog ohne Nutzen lesen, und nur die werden das Buch ganz unbefriedigt bei Seite legen, denen omne ignotum pro temerario gilt.

XXI.

Ueber den Ursprung der Vernunft.

Das Buch, auf welches ich die Aufmerksamkeit lenken möchte, führt den Titel: »Der Ursprung der Sprache von Ludw. Noiré«. Bestimmter als durch diesen Titel ist der Inhalt der Schrift durch einen Satz aus des verstorbenen Lazar Geiger Werk: »Ueber den Ursprung der Sprache und Vernunft«, der als Motto dem Werke vorangedruckt ist, bezeichnet: »Die Sprache hat die Vernunft erschaffen; vor der Sprache war der Mensch vernunftlos«. In der That würde »Der Ursprung der Vernunft« der geeignetere Titel für Professor Noiré's Werk sein. Es ist ein Werk, welches durchaus eigenartig und verschieden ist von der grossen Zahl von Abhandlungen, die in jüngster Zeit von vergleichenden Sprachforschern über den Ursprung der menschlichen Sprache veröffentlicht worden sind, von denen die meisten, obgleich Früchte originellen Denkens und sorgfältiger Forschung, aus einem und demselben Grunde den Leser enttäuschen, weil nämlich ihre Verfasser nicht bedachten, dass das Problem des Ursprungs der Sprache nicht für sich behandelt werden kann, sondern als integrirender Theil, ja als der Schlussstein eines vollständigen Philosophie-Systems betrachtet werden muss.

Der Ursprung der Sprache und der Ursprung der Sprachen. Den Ursprung einer Sprache, einer Anzahl von Sprachen, oder sogar aller Sprachen zu verfolgen und darzustellen, ist etwas durchaus Verschiedenes von der Erforschung des Ursprungs der Sprache überhaupt. Wie man Sprachen in

Familien eintheilt, und wie alle Sprachen und Dialekte, die zu einer Familie gehören, in ihre einfachsten constituirenden Elemente aufgelöst werden können, mag man aus den zahlreichen Werken ersehen, die in den letzten zwanzig Jahren über die Wissenschaft der Sprache veröffentlicht worden sind. Solange wir mit derartigen Forschungen beschäftigt sind, fühlen wir festen Grund unter unseren Füssen. Wir verfolgen einfach einen Process der Analyse, und wie bei einem chemischen Experiment wir schliesslich zu Residua, die weiterer Fällung widerstehen, gelangen, ebenso finden wir, nachdem wir in der Sprachforschung alles, was in Betreff des Wachsthums der Worte erklärlich war, erklärt haben, auf dem Grunde unseres Schmelztiegels gewisse Elemente, die nicht weiter reducirt werden können. Es liegt wenig daran, wie wir diese widerspenstigen Residua nennen, ob Wurzeln, oder phonetische Typen oder Sprachelemente. Worauf es aber am meisten ankommt, ist, dass nach Beseitigung alles dessen, was beseitigt werden kann, wie der ganzen Rinde des historischen Wachsthums der Worte, und wenn wir jede Zusammensetzung zerlegt, jedes Suffix, Präfix und Infix getrennt haben, dann gewisse einfache Substanzen bleiben, die Ergebnisse, nicht synthetischer Speculation, sondern erfahrungsmässiger Analyse. Wenn einmal diese einfachen Substanzen gegeben sind, können wir vollkommen begreifen, dass aus ihnen der ganze Reichthum der Sprachen, wie er in unsern Wörterbüchern und Grammatiken aufgespeichert liegt, hervorwachsen konnte. Wir können eine Sprache in ihre Elemente zerlegen und sie wieder reconstruiren; diesen Process der Analyse und Synthese suchte ich so klar als möglich darzustellen in meinen »Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache«, welche im Jahre 1861 zum ersten male erschienen. Die Leser dieser Schrift werden sich erinnern, wie entschieden ich jeden Versuch abwies, den etwa Sprachforscher machen würden, über die Wurzeln hinauszugehen, wie sich dieselben gegenwärtig als das Resultat sorgfältigster phonetischer Analyse darstellen. Damals glaubte man, dass meine Protestationen gegen jeden Versuch, diese Wurzeln zu ignoriren oder zu überspringen und irgend ein Wort oder eine grammatische Form

direct von blossen Schreien oder Nachahmung von Naturlauten herzuleiten, viel zu heftig seien. Aber ich glaube, es wird jetzt allgemein zugegeben, selbst von manchen meiner früheren Gegner, dass die geringste Concession an das, was ich damals (nicht ironisch, sondern nur bezeichnend) Bau-wau oder Pahpah-Theorie genannt hatte, der Sprachwissenschaft den vollständigsten Ruin gebracht haben würde.

Aber die Behauptung, dass ein bestimmter Weg, und zwar der einzig richtige Weg uns zu einem Berge führt, der von unserer Seite unübersteiglich ist, schliesst durchaus nicht die Behauptung ein, dass jenseit dieses Berges nichts vorhanden sei! Wenn man nach der Art, wie manche vergleichende Sprachforscher von den Wurzeln reden, urtheilen wollte, müsste man glauben, dass diese nicht nur indiscernibilia, sondern geradezu vom Himmel herabgefallene palladia wären. Um vor einer solchen Ansicht zu warnen, hatte ich am Schlusse meiner Vorlesungen mich veranlasst gesehen, einige Zeilen hinzuzufügen, gerade wie ein Maler, wenn er eine Landschaft vollendet hat, wenige Linien im Hintergrunde anbringt, um zu zeigen, dass noch eine Welt jenseits liegt. Die Sprachwissenschaft, das fühlte ich, hatte das ihrige gethan, als sie das vage Problem von dem Ursprung der Sprache auf eine bestimmtere Form gebracht hatte, nämlich: »Was ist der Ursprung der Wurzeln?« Wie viel durch eine solche Frontveränderung gewonnen wurde, kann der am besten beurtheilen, der die Geschichte der unzähligen Versuche, den Sprachursprung zu entdecken, im vorigen Jahrhundert studirt hat.

Ueber diesen Punkt indessen, wo der Sprachforscher im Stande ist, die primitivsten Elemente der Sprache dem Philosophen gleichsam vor die Füsse zu legen, vermag die Wissenschaft der Sprache allein, ohne Mitwirkung der Wissenschaft des Gedankens, nicht hinauszuführen. Wir müssen einen neuen Anlauf nehmen und zwar in verschiedener Richtung, und es geschah in der Absicht, diese Richtung anzudeuten, hinzuweisen, von welchem Lager ich eine Lösung des letzten Problems erwartete, dass ich auf die Thatsache aufmerksam machte, dass ein jedes Ding in der Natur, wenn erschüttert oder in Bewegung versetzt,

reagirt, vibrirt und Vibrationen verursacht. Dies schien mir die höchste Generalisation und zugleich der tiefste Anfang dessen, was unter Sprache verstanden wird. Die beiden Probleme, wie blosse Schreie, ob nun interjectional oder nachahmend, sich in phonetische Typen verwandeln konnten, und wie reine Empfindungen sich zu Vernunft-Conceptionen entwickeln konnten, liess ich unberührt, da ich fest darauf zählte, dass wirkliche Philosophen bald einsehen würden, wie manche der dunkelsten Punkte der Psychologie durch das elektrische Licht der Sprachwissenschaft würden erleuchtet werden, und unmöglich zweifeln konnte, dass sie mit Begierde das ihnen übergebene Material ergreifen würden, welches, wie kein anderes geeignet war, endlich daraus ein gesundes und solides Gebäude der Wissenschaft des Geistes zu errichten.

Sprachwissenschaft und Geisteswissenschaft. Professor Noiré scheint mir der erste Philosoph zu sein, welcher klar erkannte, dass in der von der Sprachwissenschaft angegebenen Richtung eine neue Welt zu entdecken war, und welcher sie auch wirklich entdeckte. Schon in seinen früheren Werken finden sich wiederholte Andeutungen, dass die Lehren der Sprachvergleichung an ihm nicht nutzlos vorübergegangen sind.

Ich gestehe, dass ich mich oft über die Gleichgültigkeit gewundert habe, welche besonders die Psychologen der vollständigen Umwälzung, die vor ihren Augen in dem Reiche der Sprachwissenschaft vor sich gegangen ist, gegenüber an den Tag legten. Sie starrten dieselbe einfach an, als ob dieselbe sie nichts anginge. Wenn die Sprache nur die äussere Form des Gedankens wäre, ist es nicht klar, dass eine Philosophie, welche wünscht, eine Einsicht in die Natur des Gedankens und besonders in seinen Ursprung zu erlangen, unmöglich ein eifriges Studium der Sprache vernachlässigen kann? Was hätten nicht Hobbes und Locke gegeben für Bopp's vergleichende Grammatik! Was würden wir sagen zu einem Biologen, welcher die Natur und Gesetze des organischen Lebens ergründen wollte, ohne jemals einen lebenden Körper zu betrachten? Und wo ist der lebende Körper des Gedankens zu finden, wenn nicht in der Sprache?

Was sind die beiden Probleme, die am Ende der Sprachwissenschaft unbeantwortet geblieben sind: »Wie konnten blosse Schreie phonetische Typen werden?« und »Wie können Empfindungen in Conceptionen verwandelt werden?« — was sind sie anderes, als das höchste Problem aller Philosophie, nämlich:

»Was ist der Ursprung der Vernunft?«

Prof. Noiré's Werke. Es ist unmöglich, Prof. Noiré's letztem Werke: »Ueber den Ursprung der Sprache« Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ohne auf seine früheren Schriften zurückzugehen. Sein letztes Werk ist der Schlussstein, welcher das Gewölbe seines philosophischen Systems vollendet; aber dieser wird getragen und an seiner Stelle gehalten durch die Werke, welche vorausgegangen sind. Die wichtigsten derselben sind folgende:

1. Die Welt als Entwicklung des Geistes. Leipzig, Veit & Co. 1874.

2. Der monistische Gedanke. Eine Concordanz der Philosophie Schopenhauer's, Darwin's, Robert Mayer's und Lazar Geiger's. Ebd. 1875.

3. Grundlegung einer zeitgemässen Philosophie. Ebd. 1875.

4. Die Doppelnatur der Causalität. Ebd. 1875.

5. Einleitung und Begründung einer monistischen Erkenntniss-Theorie. Leipzig, Brockhaus. 1877.

Diese Werke, obgleich in rascher Aufeinanderfolge geschrieben oder wenigstens veröffentlicht, zeigen einen beständigen Fortschritt zu einem stets klareren Verständniss des Wesens der Sprache. Noiré ist keiner jener Philosophen, die ihre Freude an der Wahrheit einer stationären Unfehlbarkeit aufopfern. Er ist einer der seltenen Gelehrten, welche sagen können: »Ich hatte Unrecht«. In Bezug auf den Ursprung der Sprache hat er offen zurückgenommen, was er wenige Jahre vorher geschrieben. In seinem ersten Buche betrachtet er die Sprache noch als eine Art von Copie der äusseren Welt:

»Der erste Menschenlaut«, schreibt er (Welt als Entw. des Geistes S. 255), »welcher die Bezeichnung Wort verdient, kann

sich nur durch grössere Helligkeit der begleitenden und erweckten Vorstellung von den Warnungsrufen der Thiere unterschieden haben, durch welche ja auch die Vorstellung von der herannahenden Gefahr bei den Genossen erweckt werden soll. Ich will nur einen solchen Fall in aller Kürze zu entwickeln versuchen, mit der ausdrücklichen Einschränkung jedoch, dass derselbe nur eine Möglichkeit der Entstehung darbietet. Ich nehme an, dass das gesellige Leben die Menschen schon vor der Entstehung der Sprache in Herden und Stämmen zusammenhielt. Krieg war damals der allgemeine Zustand, nicht nur Krieg gegen fremdartige Thiere, sondern auch gegen benachbarte Stämme der eigenen Gattung. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass ein eigenthümlicher Laut oder Ruf die Glieder des einzelnen Stammes verband, so dass sie durch diesen Ruf die Entfernten, Zerstreuten, Verirrten zusammenriefen oder auch im Kampfe mit einem Nachbarstamm sich gegenseitig aufmunterten. Wenn nun einmal ein Mitglied des einen Stammes seine Genossen dadurch vor dem Herankommen des anderen Stammes warnte, dass er den Ruf desselben nachahmte, so hätten wir hiermit die Entstehung des ersten menschlichen Wortes zu constatiren; denn es wäre dies eine bewusste, absichtliche Erweckung einer Vorstellung bei verwandten, gleichartigen Wesen«.

»Ich habe nachmals«, sagt Noiré in seiner neuesten Schrift, »eine der meinigen fast gleichlautende Hypothese bei Darwin gefunden, welcher, nachdem er erklärt hat, er könne nicht daran zweifeln, dass die Sprache ihren Ursprung der Nachahmung und den durch Zeichen und Gesten unterstützten Modificationen verschiedener natürlicher Laute, der Stimmen anderer Thiere und der eigenen instinctiven Ausrufe der Menschen verdanke, folgendes sagt (Descent of Man, vol. I. p. 57): "Da die Affen sicher vieles von dem verstehen, was von Menschen zu ihnen gesprochen wird, und da sie im Urzustande Warnungsrufe bei Gefahren ihren Genossen zurufen, so erscheint es durchaus nicht unglaublich, dass irgend ein ungewöhnlich gescheites, affenähnliches Thier darauf gefallen sein könnte, das Heulen eines Raubthiers nachzuahmen, um dadurch seine Mitaffen die Natur der zu erwartenden

Gefahr anzudeuten; und dies würde ein erster Schritt zur Bildung einer Sprache gewesen sein"«.

»Der Unterschied zwischen meiner Hypothese und der Darwin'schen liegt einzig darin, dass ich als Inhalt des ersten Sprachlautes doch etwas Vertrauteres, Bekannteres, fast möchte ich sagen Menschlicheres annahm, nämlich den feindlichen Stamm, während Darwin das Raubthier zum ersten Objecte des gemeinsamen Erkennens machte, ein Versuch, der bei einigem Nachdenken schon darin seine volle Unmöglichkeit dokumentiren muss, dass ein Gegenstand des Schreckens, des Grauens und Entsetzens wohl am allerwenigsten geeignet ist, in das lichte, klare, besonnene Gebiet des Sprachdenkens einzutreten, geschweige denn als erster Keim desselben zu gelten. Derselbe Einwurf trifft natürlich mit gleicher Schärfe meine eigene Theorie«.

»Auch von anderen Gesichtspunkten aus betrachtet, vermögen diese Hypothesen in keiner Weise einer ernsthaften Kritik zu widerstehen. Ein Warnungsruf ist ein Ruf des Schreckens; Schrecken theilt sich sympathisch mit. Nach unserer Theorie müsste aber der Urmensch, jener besonders gescheite, bei sich ruminirt und reflectirt haben: Wie bringe ich meinen Mitaffen die Vorstellung von der drohenden Gefahr zum Bewusstsein? und dann in einem wahrhaft genialen Einfall den gefürchteten Laut ausgestossen haben. Zugegeben das Unmögliche, das ganz Unglaubliche!, er habe auf ein Verstandenwerden gerechnet, wie konnte er ohne eine ihm entgegenkommende, gleich geniale Inspiration wirklich verstanden werden? Und daraus soll sich eine Sprache entwickelt haben? Das Wuthgebrüll des Raubthiers, das Kampfgebrüll des Feindes soll der erste Keim, der Krystallisationskern jenes wunderbaren geistigen Gebildes gewesen sein, das auf dem festen Grunde der menschlichen Besonnenheit ruhend, zum Spiegel der Welt, der Erde, des Himmels und aller ihrer Wunder geworden ist! Nichts ist unglaublicher, nichts unwahrscheinlicher! Und wie ich selber hier die Unmöglichkeit meiner Hypothese anerkenne, so hat auch der grosse Darwin, dessen ernstem und tiefem Geiste unmöglich die ganze tiefe Bedeutung des Problems und das schreiende Missverhältniss seiner leicht

hingeworfenen Bemerkungen zu demselben lange verborgen bleiben konnte, in klarem, besonnenem Zugeständnisse das Ungenügende seiner Ansichten eingeräumt, und ich kann deshalb nichts besseres thun, als diese seine letzten Worte anführen, mit denen diese erste Phantasmagorie endgültig abgethan sein mag:

»"Aber das ganze Thema von der Verschiedenheit der unter verschiedenen Seelenstimmungen hervorgebrachten Laute ist so dunkel, dass es mir kaum gelungen ist, irgend welches Licht darauf zu werfen; und die Bemerkungen, welche ich hier gemacht habe, haben nur wenig Bedeutung"« [1].

Wir können die edle Gesinnung, welche aus diesen Worten redet, nicht genugsam preisen, insbesondere wenn wir sie mit der Art und Weise anderer Philosophen vergleichen, welche die Vermuthung, dass sie jemals könnten weiser geworden sein, als die ärgste Insulte betrachten.

Das Ringen eines Geistes, der von mächtiger Liebe zur Wahrheit erfüllt, seinem Ziele auf dem richtigen Wege nachstrebt, obschon mit mannigfachem Abirren nach rechts und links, zu beobachten, ist gewiss ein weit interessanteres und weit nützlicheres Schauspiel, als die Resultate vor Augen gesetzt zu bekommen, ohne dass wir wissen, wie sie erreicht wurden. Professor Noiré stand offenbar lange Zeit unter der Einwirkung Schopenhauer's und Geiger's, von denen der erstere nunmehr auch in England wohlbekannt ist; der letztere, ein Mann, der zu hohen Erwartungen berechtigte und voll originellen Denkens war, starb im Jahre 1870, nachdem er zwei Schriften veröffentlicht hatte: »Ueber Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft« und »Der Ursprung der Sprache«. Nach einiger Zeit indess überwand Noiré beide, und obgleich er für beide die höchste Bewunderung auszusprechen fortfährt, so trennt er sich doch jetzt von ihnen in mehreren wesentlichen Punkten. Er scheidet sich von Schopenhauer, weil er, Noiré, ein consequenter Evolutionist für Körper und Geist ist; er unterscheidet sich von Geiger, weil er nicht mehr die ersten Anfänge der Sprache in interjectionalen Lauten finden kann, sondern in Lauten, welche naturgemäss die ältesten Thätigkeiten des Menschen

begleiteten. Wo Noiré mit Geiger übereinstimmt, da habe ich fast überall gleichlautende Ansichten geäussert; *ich sage dieses nicht, um etwaige Prioritäts-Ansprüche geltend zu machen, welche vollständig ausser Betracht stehen bei einem interesselosen Forschen nach der Wahrheit, sondern um meine eigene Stellung in dieser entscheidenden Gedankenschlacht zu bestimmen.* Was immer andere vor ihm geleistet haben, Noiré gehört das Verdienst, dass er die zerstreuten Truppen gesammelt und sie zum Siege geführt hat. Wenn ein Sprachforscher auf die ungeheure Wichtigkeit einer tiefen Einsicht in das Wesen der Sprache hinweist, um die wichtigsten Probleme der Psychologie und Logik zu lösen, — wenn er z. B. zeigt, dass die Bildung von Arten eine Frage ist, welche in erster Substanz der subjectiven Philosophie angehört und von der Bildung der Begriffe ganz unzertrennlich ist, — wenn er die ganze Philosophie darstellt als in Wahrheit nichts anderes als ein ununterbrochenes Ringen zwischen Worten und Gedanken, und demnach behauptet, dass die ganze Philosophie am letzten Ende nur Sprachphilosophie sein kann, — so liegt es nahe, ihn für einen Enthusiasten zu halten. Aber wenn ein eigentlicher Philosoph alle diese Sätze unterschreibt, dann liegt die Sache anders. In Deutschland ist das Ansehen Prof. Noiré's als eines originellen Denkers fest begründet; wenn in Zeitschriften und Journalen wenig von ihm geredet wird, so erklärt sich dies dadurch, dass er, wie Schopenhauer, kein Universitäts-Professor ist, und deshalb ohne Collegen, die ihn unterstützen, und ohne einen Schwarm von Clienten, was ursprünglich Cluentes oder Hörer lautete, die auf die Worte des Meisters schwören. Man sagt auch, dass das Zeitalter der abstrakten Philosophie in Deutschland vorüber sei, und dass die Naturwissenschaften nunmehr den Thron eingenommen hätten, der ehemals Kant, Fichte, Schelling und Hegel gehört habe. Dem ist nicht so. Es fehlt nicht an philosophischer Productivität, aber es fehlt wohl an philosophischer Receptivität in Deutschland, so dass Bücher, welche vor dreissig oder vierzig Jahren allgemeine Aufmerksamkeit erweckt hätten, nun unbeachtet vor-

übergehen, ausser bei der kleinen Zahl der Philosophie Studirenden. Bücher, welche in England zu tausenden verkauft und von allen einflussreichen Journalen besprochen werden würden, werden in Deutschland kaum zu Hunderten verkauft und werden gewöhnlich nur in der Correspondenz zwischen dem Autor und seinen Freunden discutirt.

Es gibt indessen Ausnahmen. Manche philosophische Schriften haben auch in Deutschland Zugkraft geäussert, selbst in diesen Tagen von »Blut und Eisen«. Aber für diese Ausnahmen liegt ein Grund vor. Der nämliche Geschmack, der durch die mehr oder weniger türkischen Greuel unserer Sensations-Novellen befriedigt wird, findet auch, wie es scheint, seine Befriedigung an einer Klasse von philosophischen Schriftstellern, die einander zu überbieten suchen durch krasse Behauptungen und schamlose Negationen, und welche, wenn sie nur laut genug schreien und Freunde haben, die noch lauter schreien, wenigstens eine Zeit lang eine Schar von müssigen Zuhörern anziehen. Folgende Proben dieser Art von populärer oder vielmehr gemeiner Philosophie finden sich zum Theil in Noiré's Schriften citirt:

»Der Mensch hat viele innere Eigenschaften, unter anderen die Phantasie und die Milz«.

»Eine äussere Eigenschaft ist das Sehen, eine innere die Verdauung«.

»Der Gedanke ist eine Secretion des Gehirns, wie der Urin der Nieren«.

»Der Mensch ist, was er isst. Homo est, quod est«.

Eine Dame veröffentlichte Briefe, die sie an Prof. Moleschott geschrieben hatte, in welchen wir folgenden Ansichten begegnen.

»Die moralische Regel für jeden Menschen ist nur durch seine eigene Natur gegeben und ist demnach für jedes Individuum verschieden. Was sind Excesse, was Leidenschaften an sich? Nichts als ein grösseres oder geringeres Ueberfluten eines vollkommen legitimen Triebes«.

Ein anderer »Philosoph« ergeht sich in folgendem Dithyrambus[2]:

»Der Genuss ist gut, die Begierde und Liebe sind gut, aber auch der Hass! Der Hass ist recht am Platze, wo wir keine Liebe haben können. Reichthum ist gut, weil er in Genuss verwandelt werden kann. Macht ist gut, weil sie unseren Stolz befriedigt. Wahrheit ist gut, so lange sie uns Genuss gewährt; aber auch die Lüge ist gut; Eidbruch, Heuchelei, Betrug, Schmeichelei sind gut, wenn sie uns Vortheil sichern. Ehrlichkeit ist gut, so lange sie ihren Preis bezahlt; aber auch Verrath ist gut, wenn er einen höheren Preis einbringt. Treue in der Ehe ist gut, so lange sie uns glücklich macht; aber auch Ehebruch ist gut für jeden, der der Ehebande müde ist oder eine verheiratete Person liebt. Betrug, Diebstahl, Raub und Mord sind gut, wenn sie zu Reichthum und Genuss führen. Das Leben ist gut, so lange es ein Räthsel ist; gut ist der Selbstmord, wenn das Räthsel durchschaut ist. Aber da jeder Genuss darin culminirt, dass wir enttäuscht und ermüdet werden, und das letzte Vergnügen mit der letzten Illusion schwindet, so scheint nur der wahrhaft weise, der den letzten Schluss aus allem Wissen zieht, der nämlich, welcher Blausäure nimmt und das ohne Verzug«.

Ich brauche wohl nicht zu sagen, dass Prof. Noiré's Stil so weit als es nur immer möglich ist von solcher Raserei entfernt ist, für welche selbst ein griechischer Cyniker nur ein Lächeln gehabt hätte; aber er ist keineswegs ein furchtsamer Philosoph und schreckt vor keiner Schlussfolgerung zurück, zu der er sich durch Thatsachen oder thatsächliche Argumente genöthigt sieht. Was ihn von den meisten Philosophen unterscheidet, ist ein starkes Bewusstsein der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie. In allem, was er schreibt, ist eine warme Sympathie mit der Vergangenheit, ohne welche es keinen Propheten noch Philosophen gibt. Er ist durchaus nicht bemüht, uns mit der Thatsache zu impressioniren, dass sein System ein ganz neues, dass seine Gedanken ganz seine eigenen, ganz original seien. Er weiss sehr wohl, was vor ihm gesagt worden ist über die alten Fragen, die unsere eigene philosophische Atmosphäre verdunkeln, sei es von den alten griechischen Philosophen, sei es von den Scholastikern oder von den grossen Feldherrn des philo-

sophischen Denkens von Descartes bis Kant. Nie kündigt er als eine neue Entdeckung das an, was in jedem Handbuch der Geschichte der Philosophie gefunden werden kann. Niemals huldigt er der aufgeregten Redeweise des rohen Rekruten, für den jedes kleine Scharmützel den Rang einer grossen Entscheidungsschlacht des Gedankens annimmt. Er hat ein klares Verständniss, dass die Wurzeln seines eigenen philosophischen Systems zurückgehen durch Schopenhauer, Kant und Leibniz bis auf Spinoza und Descartes, und mit vollem Bewusstsein dessen, was er einem jeden seiner geistigen Vorfahren verdankt, nimmt er selbst seine Stellung auf der grossen Heerstrasse des philosophischen Gedankens. Auf dem Thurme, der vor ihm bis zu einer gewissen Höhe erbaut war, errichtet er sein eigenes Stockwerk und ladet uns ein, zu sehen, ob von dort nicht eine weitere und hellere Aussicht ist, als durch die Schiessscharten seiner Vorgänger. Wenn irgendwo Entwicklung ist, so ist es in der Philosophie, und eine Philosophie, welche ihre Vergangenheit ignorirt, ist wie ein Baum ohne Wurzeln. Die grossen Heerführer der metaphysischen Speculation in den letzten vier Jahrhunderten sind für Noiré nicht nur Namen zum citiren, sondern lebendige Kräfte, mit denen zu rechnen ist, und von denen, auch wenn er die neuesten Probleme des Tages behandelt, er eine Antwort im Einklang mit ihren Principien verlangt.

Geschichtliche Vorläufer der Noiré'schen Philosophie. Da, wo es sich für Noiré darum handelt, den Punkt festzustellen, von dem er ausgeht, wenn er sich den grossen Fragen unserer Zeit und ganz besonders den Fragen nach dem Ursprung von Vernunft und Sprache nähern will, da fühlt er, als ächter Philosoph, den Einfluss von Descartes, dem Gründer moderner Metaphysik. Dessen Cogito bleibt der Ausgangspunkt moderner Philosophie, was man auch immer selbst von seinem allerersten Schluss halten mag: ergo sum. Was Descartes von der Philosophie des Mittelalters trennte und ihm die feste Stellung verschaffte, die er in der Geschichte der Philosophie heute noch einnimmt, war, dass er seinen Ausgangspunkt auf die subjective Seite setzte und der Erkenntniss den ersten Platz unter

allen philosophischen Problemen anwies. Wir müssen erst wissen, wie wir wissen, ehe wir fragen, was wir wissen. Jedes philosophische System, das sich in die Geheimnisse der Natur stürzt, ohne das Geheimniss des Geistes gelöst zu haben — die Entwickelungs-Systeme nicht ausgeschlossen — ist vorcartesianisch und mittelalterlich.

Aber obschon Descartes die Fesseln so vieler traditionellen Ideen der Scholastiker durchbrach, so litt er doch immer unter dem Einfluss anderer. Er blieb ein Dualist, der nie die Existenz zweier von einander unabhängigen Welten, der Welt des Denkens und der Welt der Materie, bezweifelte. Die Welt des Denkens war ihm in seinem Cogito gegeben, aber die Welt der Materie war eine Welt für sich, jenseit des Cogito. Der Geist war ihm eine Substanz, welche die Eigenschaft des Denkens besass — wenn wir das Wort Denken im weitesten Sinne nehmen, in dem es Wahrnehmen, Wollen und Vorstellen umfasst. Die Materie war eine Substanz, welche die Eigenschaft der Ausdehnung besass — wobei Ausdehnung die Eigenschaften der Theilbarkeit, Gestalt und Bewegung in sich fasste. Nachdem er nun diese zwei Substanzen gesondert hatte, wie hätte er sie wohl wiedervereinigen können? Und selbst wenn er es gekonnt hätte, wie wollte er beweisen, dass die Kenntniss, die der Geist von dem Stoff zu besitzen glaubte, richtig sei?

Descartes' Lösung klingt uns allerdings sonderbar; dennoch lässt sie sich in moderne philosophische Ideen übersetzen. Er geht aus von dem Gottesbegriff, welchen er seinem Geist eingeprägt findet; und da der Gottesbegriff auch den Begriff eines vollkommenen Wesens in sich schliesst, so meint Descartes, jede Möglichkeit einer Täuschung in der Welt, die Er geschaffen, sei ipso facto ausgeschlossen. Dieser Schritt, mit dem sich der unbedingte Skepticismus Descartes', womit er seine Philosophie begonnen, in einen eben so unbedingten Glauben verwandelte, war ohne Zweifel durch die theologische Atmosphäre seiner Zeit beeinflusst. Aber wir müssen uns vor dem Argwohn hüten, als sei dieser Schritt ein blosses Zugeständniss gewesen, das Descartes den Vorurtheilen des Tages machte, oder, wie viele thaten,

ein Compromiss mit seinen eigenen Ueberzeugungen. Jeder, selbst der grösste Philosoph, ist ein Sclave der Sprache, in der er aufgewachsen ist. Er mag manche ihrer Fesseln durchbrechen, aber niemals alle. Wenn Descartes heute lebte, so hätte er vielleicht alles, was er wirklich über das Wesen unserer Erkenntniss sagen wollte, mit den Worten Dr. Martineau's ausdrücken können: »Der Glaube an die Wahrhaftigkeit unserer geistigen Fähigkeiten, wenn diese überhaupt etwas bedeuten soll, verlangt, dass wir glauben, dass die Dinge so sind, wie sie uns erscheinen, d. h. wie sie als in der letzten, höchsten Instanz im Geiste erscheinen; und wer die Thatsache, dass sie »nur erscheinen« so behandelt, als sei damit die Realität der Dinge auf ewig verbannt, der misst der All-Vernunft Verrücktheit zu«.

»Vertrauen auf Gott als vollkommenes Wesen«, klingt freilich sehr verschieden von einer »Abneigung, der All-Vernunft Verrücktheit beizumessen«; aber die Absicht beider ist dieselbe.

Noiré geht seinen ersten Schritt mit Descartes. Er geht vom Cogito aus, als dem Gewissesten von Allem, und ohne das nichts gewiss sein kann; aber er protestirt gegen den Bruch zwischen Subject und Object des Erkennens, und noch mehr gegen jeden Versuch, diesen Bruch mittelst des concursus divinus zu heilen, wie Descartes und seine Nachfolger es wollten. Einer der bedeutendsten Cartesianer, Malebranche, ging so weit, zu behaupten, dass nicht unsere Seele, indem sie will, den Körper beeinflusst, sondern dass Gott zu Hülfe kommen muss, um den gewünschten Einfluss hervorzubringen; während anderseits, wenn die Seele wahrnimmt, sie nicht nur durch äussere Objecte dazu veranlasst wird, sondern wiederum nur durch Gott allein, der in der Seele die Empfindungen wachruft, welche wir dann als die Wirkung der materiellen Welt betrachten. Hier haben wir den wahren Vorläufer Berkeley's.

S p i n o z a. An diesem Punkt nun wird Noiré, wie alle moderne Philosophie, auf gewisse Zeit und bis zu einem gewissen Grad Spinozist. Die blosse Thatsache, dass wir den Abgrund zwischen den zwei verschiedenartigen Substanzen, Geist und Stoff, nicht zu überbrücken vermögen, beweist uns, dass gar kein

solcher Abgrund existirt. Dies bewog Spinoza, statt der zwei oder richtiger drei Substanzen Descartes' nur eine einzige anzunehmen, deren unzertrennliche Eigenschaften Geist und Stoff, oder wie er sagte, Denken und Ausdehnung, sind. Wenn Körper und Seele dieselbe Substanz sind, nur von verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, so verschwindet das Problem des Körpers, der auf die Seele, oder der Seele, die auf den Körper wirkt. Individuelle Seelen und Körper sind verschiedene Arten und Modificationen — man denke sich hierunter, was man mag — der éinen, ewigen Substanz und jede ihrer Veränderungen ist gleichzeitig materiell und spirituell. —

Noiré geht Hand in Hand mit Spinoza, aber nur während eines, wenn auch sehr wichtigen Theils seines Weges. — Der bleibende Gewinn von Spinoza's Philosophie, an dem wir Alle theilnehmen, ist die klare Erkenntniss, dass das Geistige nie das Produkt der Materie (Materialismus), noch die Materie das Produkt des Geistes (Idealismus) sein kann, sondern dass beide zwei Seiten einer und derselben Substanz bilden.

Leibniz. Noiré trennt sich von Spinoza da, wo Leibniz von dem grossen monistischen Denker abweicht, nämlich wo die Frage entsteht, ob sich alle existirenden Dinge, materielle sowohl als spirituelle, auch auf befriedigende Weise als sogenannte Beschaffenheiten einer ewigen Substanz erklären lassen? Was sind diese Beschaffenheiten, diese Modi? Woher kamen sie? Was wäre die ewige Substanz ohne sie? Dergleichen Fragen führten Leibniz, behufs Erklärung der gegebenen Welt, zu dem Postulat — nicht éiner Substanz, wie Spinoza, auch nicht dreier, wie Descartes — sondern einer unendlichen Anzahl individueller Monaden. Jede Monade war ihm eine Welt für sich; jede war mit zwei Eigenschaften ausgestattet, dem Denken und der Kraft. Die zwei wichtigen Unterschiede zwischen Spinoza und Leibniz bestanden 1) in Leibniz' Anerkennung des Individuums als etwas Unabhängiges, nicht Abgeleitetes; und 2) seine Substituirung der Kraft an Stelle der Ausdehnung.

Descartes, Spinoza, Leibniz und Locke über die Sprache. Aber nicht nur aus diesen Gründen verlässt

Noiré Descartes und Spinoza, sondern noch in einem andern Punkte erklärt er sich nachdrücklichst als Anhänger von Leibniz, nämlich im Betreff des gründlichen Studiums der Sprache, als eines, vor allem andern, empirischen Studiums. Er hatte Descartes gefragt, welchen Platz er der Sprache in seinem philosophischen System zuerkenne; aber er erhielt aus dessen Werken keine Antwort, die beweisen könnte, dass er dem Verhältniss zwischen seinem Cogito und dem Logos jemals grosse Aufmerksamkeit geschenkt hat. Wir hätten erwarten dürfen, dass Descartes die Worte als materielle Töne behandelte, als mechanische Erzeugnisse, parallel laufend mit den Ideen des Geistes, aber weder Ideen hervorrufend, noch durch sie hervorgerufen, und nur durch den concursus divinus fähig ihren Zweck zu erfüllen. Statt dessen wiederholt er einfach die damals geläufigen Anschauungen, »dass wir beim Erlernen einer Sprache die Buchstaben oder die Aussprache gewisser Wörter, die materiell sind, mit ihrer Bedeutung, die Denken ist, vereinigen; so dass wir, so oft wir dieselben Worte wieder hören, dieselben Dinge darunter verstehen, und dass dieselben Worte uns wieder ins Gedächtniss kommen, so oft wir dieselben Dinge wahrnehmen«[3].

Aber auch Spinoza gibt uns keine befriedigende Antwort über die gegenseitigen Beziehungen zwischen der Sprache und dem Denken, und vergebens suchen wir in ihm nach einer Stelle, worin er versucht hätte, die Data der Sprachen mit seinem allgemeinen philosophischen System in Uebereinstimmung zu bringen. An einer Stelle unterscheidet er genau zwischen Ideen oder Begriffen auf der einen Seite und Bildern oder Wahrnehmungen auf der andern. Aber es ist wieder die alte Geschichte. Die Worte sind da, um Dinge zu bezeichnen[4]; aber wieso sie dazu kamen, und wieso sie zu ihrem Amt gelangten, das wird nicht einmal gefragt. An einer andern Stelle heisst es, Worte und Vorstellungen bestehen in körperlichen Bewegungen, die nichts mit dem Denken (Ideen) gemein haben. Einmal fragt sich Spinoza, warum sich ein Römer, der den Laut »pomum« hörte, dabei etwas dachte, was mit diesem Laut nicht die geringste Aehnlichkeit hatte, nämlich einen Apfel; und die Antwort ist: durch

Ideenverknüpfung. »Der Körper,« sagt er, »ist öfters gleichzeitig von dem Laut »pomum« und dem Anblick eines Apfels affizirt werden, und deshalb stellt er, wenn er den Laut pomum vernimmt, sich dessen häufigen oder beständigen Begleiter, den Apfel vor[5]. Die Frage: Woher stammt der Laut »pomum« und seine erste Verbindung mit einem Apfel?, wird von Spinoza nie gestellt. Nur eine Bemerkung zeigt uns, dass seine Gedanken bei der Schwierigkeit des Sprachproblems verweilt haben. An einer Stelle vergleicht er die Worte mit Fussstapfen und bemerkt dazu, dass der Soldat, der die Fussstapfen eines Pferdes erblickt, an Reiterei und Krieg erinnert wird, während der Bauer, der dieselben Spuren findet, sich in Gedanken zurückversetzt zu seinem Pflug und seinem Acker. Dies bekundet einen Fortschritt gegen die damals herrschende Ansicht von dem ausschliesslich konventionellen Wesen der Sprache, und eine Ahnung davon, dass Worte viel mehr enthalten, als sie ausdrücken.

Nicht befriedigt von Descartes und Spinoza, wendet sich Noiré zu Leibniz; jedoch nicht weil er glaubt, dass dieser Philosoph das Problem von der Verwandtschaft zwischen Sprache und Vernunft gelöst hat, sondern weil derselbe zuerst darauf hingewiesen hat, dass, wie in jedem andern Theile der Natur, so auch in der Sprache, die induktive Methode allein zu werthvollen Resultaten führen könne. Bevor ihr zu untersuchen beginnt, wie die Sprache entstanden ist, sagte er, sammelt alles, was von der Sprache vorhanden ist; klassifizirt, analysirt, prüft und rubrizirt es; — nur wenn dies geschehen, und zwar gründlich geschehen ist, darf man hoffen, die einfachen Elemente menschlicher Rede zu entdecken. Diese Ueberzeugung leitete Leibniz in seinen Sprachforschungen, in seiner Sammlung lebender Dialekte, in seinem Auffinden der ersten Dokumente seiner eigenen Sprache; sie liess ihn sowohl Kaiser als Missionäre ermuthigen, Wörterbücher von bisher unbekannten und barbarischen Sprachen zusammenzutragen[6]. Auf solche Art wurde er der Gründer der Wissenschaft der Sprache, als induktiver Wissenschaft. Auf solche Art auch erfasste er die Möglichkeit einer vollkommeneren, oder sogenannten philosophischen Universal-

Sprache. Aber die wesentliche Frage, ob Denken möglich sei ohne Sprache, oder Sprache ohne Denken, blieb ausserhalb des Bereichs seiner Spekulation. —

Zur selben Zeit als Leibniz den Grundstein zu seiner vergleichenden Sprachwissenschaft legte, kam Locke, mehr als irgend einer vor ihm, dem, was wir heute die Philosophie der Sprache nennen, nahe. In seinem grossen, aber sehr ungleichen Werke »on the human understanding« führt er aus, dass Worte nicht die Zeichen der Dinge seien, vielmehr seien sie in ihrem Ursprung immer die Zeichen der Begriffe; dass die Sprache in Wirklichkeit da beginne, wo die Abstraktion beginnt, und dass der Grund, warum die Thiere nicht sprechen, darin liege, dass sie kein Abstraktionsvermögen besitzen. Diese Bemerkung wurde zu ihrer Zeit wenig beachtet, bis man fand, wie vollkommen, und doch wie absichtslos, sie jetzt von den Entdeckungen der vergleichenden Sprachforschung bestätigt wurde[7]. Nachdem eine beträchtliche Zahl von Beweisen dargethan hatte, dass jedes Wort in jeder Sprache, die sorgfältig untersucht worden war, von einer Wurzel gebildet wurde, und dass jede Wurzel eine abstrakte Idee ausdrückte, einen Begriff und keine Anschauung, da wirkte die Uebereinstimmung zwischen Locke und Bopp überraschend, und gab einen neuen Anstoss zu einer neuen Philosophie der Sprache wie der Vernunft. In seiner »Geschichte des Materialismus« nennt Lange das Werk Locke's »on the human understanding« eine »Kritik der Sprache«. Wir können noch weiter gehen, und behaupten, dass es, zusammen mit Kant's »Kritik der Vernunft«, den wahren Ausgangspunkt der modernen Philosophie bildet.

L e i b n i z' M o n a d o l o g i e. Ehe wir jedoch Leibniz und das, was wir, nach Noiré, noch heutzutage von ihm lernen sollten, verlassen, wollen wir uns erst etwas deutlicher ansehen, wie sich Leibniz von dem Banne Spinoza's und dessen monistischer Philosophie befreite; ferner wie auch Noiré, der ja seine Philosophie gleichfalls Monismus benennt, von Spinoza differirt, indem er nicht ein Monon annimmt, sondern viele Monaden. Die Losmachung von dem ἓν καὶ πᾶν ist nicht so leicht für solche, die einmal unter seiner Macht gestanden haben, als uns Leibniz gern

glauben machen wollte. Sein bekanntes Wort »Spinoza aurait raison, s'il n'y avait point de monades« ist eher der Ausspruch eines philosophischen Kavaliers, den man leicht zurückgeben könnte mit dem Satze »Leibniz aurait raison, s'il n'y avait point de substance«. Auch hat sich Leibniz durchaus nicht von der beinahe unwiderstehlichen Sehnsucht des Menschengeistes, der Sehnsucht nach dem Einen, als der Quelle des Vielen, befreien können. Zuerst machen seine Monaden den Eindruck einer wirklichen Republik von kleinen Gottheiten; aber nicht nur gibt es für alle eine »prästabilirte Harmonie«, sondern zuletzt werden sie dargestellt als alle von einer einzigen Monade erschaffen, welche selbst jedoch nicht erschaffen ist. Es gibt eine »unité primitive ou substance simple originaire dont toutes les monades créées ou dérivatives sont des fulgurations continuelles, de moment en moment«[8]. Sind diese »fulgurations pour ainsi dire« ein wirklicher Fortschritt gegen Spinoza's Modi? Die wirkliche Lösung, wenn es überhaupt eine Lösung für die sogenannten Antinomieen der menschlichen Vernunft geben kann, scheint in unserer klaren Einsicht zu liegen, dass wir niemals das Vielfache ohne das Eine, oder das Eine ohne das Vielfache begreifen können; am besten hören wir darüber Prof. Noiré selbst[9]: »Ihre nothwendige Ergänzung erhielt die Lehre Spinoza's durch den grossen Leibniz. Dass das Unendliche allein wahrhaft existirt und nur durch sich begriffen werden kann; dass die Einzelerscheinungen in einer allseitigen Bedingtheit zu dem Ewigen und Unendlichen stehen; dass die beiden wahren Attribute der Substanz, Ausdehnung und Denken, uns durch keine Erfahrung gegeben, sondern unmittelbar begriffen werden; dass unsere Imagination uns irreleitet, wenn sie da zählen, rechnen, messen will, wo seiner Natur nach kein Zählen, Messen, Rechnen stattfinden kann: das waren kostbare Wahrheiten, welche, schwer verständlich, erst spät reifen und ihre Früchte tragen sollten«.

»Das Princip des Individualismus blieb in der Lehre des Spinoza ganz unberücksichtigt. Alle Einzelwesen sind nichts als Modificationen, Affectionen des All-Einen, der ewigen, unendlichen Gott-Welt. Nun ist zweifellos die Natur ganz und gar auf

Individualität gegründet und höhere Erkenntniss, wie höhere Realität entsteht durch das Zusammenbinden der in ihrer Ursprünglichkeit vereinzelten Kräfte. »Spinoza aurait raison, s'il n'y avait point de monades«, mit diesen Worten ist der Gegensatz der Leibniz'schen Anschauung zu der Lehre Spinoza's ausgesprochen. Der Gedanke der Weltentwickelung ist bei Leibniz bereits zum Durchbruch gekommen«.

»Die Annahme, dass die tiefste Monade äusserste Beschränkung, vollkommenste Isolirung und Ausschliessung ist, dass mit voranschreitender Entwickelung höhere Monaden sich bilden, welche mit stets deutlicherer Vorstellung begabt, das Gesetz ihres Daseins in sich selbst tragen, dass allen Wesen demnach bis herab zu den tiefsten unorganischen Stoffen eine innere Eigenschaft gegeben ist, die ihre Form bedingt und sich in derselben ausdrückt, bis endlich die höchste Daseinsform, der Mensch, das Licht seiner Intelligenz als höchste Krone der Schöpfung entzündet, damit er zugleich sich selbst und die Welt um sich her erleuchtet: das ist der Inhalt und der wahre Kern der Leibniz'schen Monadenlehre«.

»Wenn nun der Mensch selbst ein wahres Individuum ist, welches sich leidend und aktiv zu der übrigen Welt verhält, so folgt daraus, dass all sein Streben und Thun, sowie auch seine Erkenntniss nur aus dieser Beschränkung hervorgeht. Ein Aufgehen in der Unendlichkeit würde ihn nicht weniger vernichten, als ein Auflösen in die Uratome. Seine Individualität besteht und erhält sich nur im Gegensatze zu allem Uebrigen. Die selbständige thätige Kraft ist der wahre Charakter aller Dinge der Welt«.

Der Intellekt nach Locke, Kant, Schopenhauer und Noiré. Was Noiré von Leibniz beibehält, sind die Monaden, oder wie er sie lieber nennt, die mona; dabei lässt er die prästabilirte Harmonie in derselben philosophischen Rumpelkammer, in der wir den concursus divinus gelassen haben haben, und stellt keine Ansicht über die Nothwendigkeit auf, eine höchste oder schaffende Monade an die Spitze aller individuellen Monaden zu stellen. Nachdem er sich so mit Leibniz abgefunden, hat er zu-

nächst die Prüfung Locke's zu bestehen [illegible] seine mona vor der Gefahr zu schützen, tabula rasa oder nackte Leinwand zu werden. Wie sind diese Monaden beschaffen, womit er die Welt aufzubauen unternimmt? Was sind speziell diese Monaden, [illegible] welche das alte Cartesianische Cogito anwendbar ist? Die sogenannten Fähigkeiten der Seele waren längst von Spinoza vernichtet; die angeborenen Ideen waren unter den Schlägen Locke's gefallen. Sehr richtig hatte Herder gesagt[10]: »Alle Kräfte unserer und der Thierseelen sind nichts als metaphysische Abstraktionen, Wirkungen! sie werden abgetheilt, weil sie von unserm schwachen Geiste nicht auf einmal betrachtet werden konnten; sie stehen in Kapiteln, nicht weil sie so kapitelweise in der Natur wirken, sondern weil ein Lehrling sie sich vielleicht so am besten entwickelt«. »Ueberall wirkt die ganze unabgetheilte Seele«. In Locke's Philosophie blieb nichts als das wahrnehmende Subject als tabula rasa auf der einen Seite, auf der andern die objective Welt, die auf die weisse Fläche der Seele ihre Bilder warf. Im Intellekt ist nichts, was nicht durch die Sinne hineingekommen wäre; und wenn Leibniz darauf entgegnete: »Nein, nichts, ausgenommen der Intellekt selbst«, so musste die nächste Frage, die sich die Philosophie auf ihrem geschichtlichen Fortschritt zu stellen hatte, nothwendig lauten: Was ist denn aber eigentlich dieser Intellekt?

Die Antwort kam von zwei verschiedenen Lagern, von den deutschen und von den französischen Philosophen. »Penser c'est sentir« war die Antwort Condillac's, La Mettrie's, Diderot's. Kant's Antwort war die »Kritik der reinen Vernunft«, worin er der Welt die einzig mögliche Definition des Intellekts gab, d. h. dessen Grenzen bestimmte. Worin diese von Kant fixirten Grenzen bestehen, ist heute jedem, der Philosophie studirt, bekannt. Der Mensch hat nur Kenntniss von Erscheinungen; was jenseits der Erscheinungswelt liegt, ist auch jenseits seiner Wahrnehmung und seines Erkennens. Raum und Zeit sind die beständigen Formen seiner sinnlichen Wahrnehmung; die Kategorieen sind die beständigen Formen seines geistigen Erkennens. Diese Formen des Wahrnehmens und Erkennens sind, nach Kant, weder ange-

boren noch ererbt, aber unvermeidlich, unabweislich; wenn wir von Wahrnehmen und Begreifen sprechen, — so erklärt er, — so können wir sie uns nicht wegdenken. Sie sind in diesen beiden enthalten, gerade wie Licht in Farbe enthalten ist; die Zahl im Addiren; analytisch, nicht synthetisch. Wir können nicht begreifen, dass der Mensch ohne sie denken könnte. Wenn es uns ihr Wesen deutlicher machte, so könnten wir sie ruhig Sinngesetze und Denkgesetze nennen.

Innerhalb des von Kant beschriebenen Zauberkreises ist der menschliche Intellekt ungefährdet; aber ausserhalb desselben wird er in Antimonieen verwickelt oder in unlösbare Widersprüche verstrickt, ohne in sich selbst einen Massstab zu deren Lösung zu finden. Nach Kant haben wir auf der einen Seite den Menschen, in seinen Sinnen lebend, wie ein Gefangener in seiner Zelle; mit gerade so viel Freiheit der Bewegung, als die Kategorieen oder Ketten seines Intellekts ihm gestatten wollen; auf der andern Seite haben wir eine Welt, von der wir gar nichts wissen, ausser dass sie i s t, und deren vorbeiziehende Schatten die Ruhe unseres Gefängnisses stören.

Was den Gefangenen angeht, so hat nichts, was spätere Philosophen hinzugefügt, seine Stellung wesentlich verbessert. Raum und Zeit blieben, was Kant zuerst bewiesen, die nothwendigen Formen unserer sinnlichen Anschauung. Dagegen erlitt die Anzahl der Kategorieen manche Veränderung, indem etliche Philosophen, namentlich Schopenhauer, sie auf eine einzige reduzirten, nämlich auf die Kategorie der Kausalität, als die ursprüngliche Grundform alles menschlichen Denkens. So gewappnet, ist das Subject, oder wie wir mit Noiré sagen würden, der Monos, zum Empfange der mona bereit.

Aber wie verhält es sich nun mit diesen Mona? wie verhält es sich mit der äusseren Welt? Können wir wirklich von ihr nur das kennen lernen, was uns erscheint? Können wir gar nichts von ihr aussagen? Von dieser Frage ist der mächtigste Impuls philosophischen Denkens ausgegangen. Wir könnten uns versucht fühlen, dem Strome der Philosophie nachzugehen, der von hier ausgehend, den von Fichte, Schelling und Hegel angegebe-

nen Lauf verfolgt, um gegenwärtig, wie es scheint, ähnlich wie der Fluss Sarasvati, sich unter dem Erdboden zu verlieren. Aber Noiré ruft uns hinweg aus diesem behexten Thal und winkt uns, ihm nach einer anderen Richtung zu folgen: von Kant zu Schopenhauer und von da vorwärts, den Weg seines eigenen Systems.

Der Uebergang von Kant zu Schopenhauer ist leicht und lässt sich in einem einzigen Syllogismus ausdrücken. Er behält Alles bei, was Kant über das Subject, das Ich, gelehrt hat; oder, wenn er Kant's Lehren verändert, geschieht dies, indem er sie vereinfacht. Aber von Kant verschieden sind seine Ansichten über das Object, das Nicht-Ich. Unsere einzige Kenntniss von etwas wirklich Seiendem, sagt er, ist unsere Kenntniss von dem Ich, welches nicht nur das Sein enthält, sondern auch das Bewusst-Sein, Widerstand, oder, wie er am liebsten sagt, den Willen. Wenn wir daher von der Existenz des Nicht-Ich reden, so sagen wir zugleich, dass es existirt als etwas Wollendes, Widerstand Leistendes, und wenn nicht in Wirklichkeit, so doch wenigstens potentiell Bewusstes. Wir kennen keine andere Art des Seins, können also von einer anderen auch nichts aussagen. Wie wir, die Ich, Anderen als Nicht-Ich erscheinen, so erscheint uns das Nicht-Ich wie das Ich. Dies ist die Brücke von Kant zu Schopenhauer, von Tod zu Leben. Sobald wir drüben am Ufer angelangt, sobald wir überall in der Natur, in allen Wesen, die nicht wir selbst sind, etwas uns Aehnliches erblicken, heisst uns Noiré willkommen. Und hiermit befinden wir uns an der Schwelle seiner eigenen Philosophie.

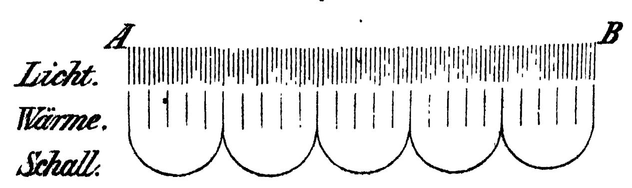
Die beiden Eigenschaften der Substanz. Seine erste Frage, nachdem er an seinen Monaden angekommen ist, gilt deren permanenten Eigenschaften. Er fragt nicht: Was ist der Intellekt? oder: Was ist die Materie? sondern: Was ist zur Erklärung der subjectiven und objectiven Entwickelung der Welt nothwendig? Wie Descartes, Spinoza und Leibniz, gebraucht auch er nur zwei Attribute, aber entgegen seinen Vorgängern, definirt er dieselben als Bewegung und Empfindung. Aus diesen Faktoren konstruirt er die Welt, oder besser, er nimmt die Welt wie sie ist und verfolgt sie, eine lange Kette von Ent-

wickelungen hindurch, bis zu diesen einfachen Anfängen. Gleichwie Goethe sagte: »Kein Geist ohne Stoff, kein Stoff ohne Geist«, so sagt Noiré: »Keine Empfindung ohne Bewegung, keine Bewegung ohne Empfindung«.

Diesen beiden Eigenschaften gemäss muss die Philosophie zwei Entwickelungsreihen berücksichtigen, die subjective und die objective. Keine von beiden ist die frühere. Einerseits könnte man sagen, dass die Bewegung der Empfindung vorausgeht, weil Bewegung Schwingungen erzeugt und Schwingung des bewussten Selbst Empfindung ist. Ich sehe, höre, fühle, schmecke, rieche — alles dies in's Allgemeine übersetzt, heisst nur: ich schwinge, ich werde in Bewegung versetzt. Aber andererseits existirt die Bewegung nur da wo Empfindung ist, sie setzt die Empfindung voraus; Bewegung bedeutet nur Etwas in Beziehung auf etwas Anderes, etwas zur Wahrnehmung Geeignetes. Die beiden Entwickelungsreihen laufen parallel, oder richtiger gesagt, sie sind beide nur éine Reihe, éin Strom, von den entgegengesetzten Ufern aus betrachtet.

Subjective Entwickelung. Noiré behandelt zuerst die subjective Seite und zeigt wie die Empfindung in ihrer niedrigsten Gestalt als blosse Störung oder blosser Reiz auftritt. Aber selbst dieser blosse Reiz setzt etwas voraus, was darauf reagirt, eine vis conservatrix sui, und gerade diese Empfänglichkeit und Widerstandsfähigkeit gegen äussere Störungen macht den Anfang aller wirklichen Empfindung aus. Empfindung ist wirklich nichts anderes als bewusste Bewegung oder Reaktion.

Wir können jede Art der Empfindung als bewusstes Vibriren bezeichnen, und so können wir jetzt die verschiedenen Arten von



Empfindungen bestimmen, welche eine Anzahl Schwingungen in gewissen, besonders empfänglichen Organen hervorrufen. Die

Linie AB soll $^1/_{1000}$ einer Sekunde darstellen; jeder Strich (|) 4,000,000,000 Schwingungen, und jede krumme Linie (◡) eine Schwingung. Werden wir jetzt bewegt und in Uebereinstimmung mit obigen Schwingungen in Schwingung versetzt, so wird unser Auge in diesem tausendsten Theil einer Sekunde Roth sehen, unsere Haut eine Wärme von ungefähr 31° C. empfinden, und unser Ohr das fünfgestrichene e hören [11].

Während sich ein Monon gegen den Andrang eines andern, oder in Wirklichkeit gegen eine unendliche Anzahl anderer Mona behauptet, schwingt es. Es bekundet seine Existenz durch Vibration, d. h. durch einen beständigen und regelmässig wiederholten Versuch, sich gegenüber dem Andrang von aussen aufrecht zu erhalten. Schwingung im weitesten Sinne genommen ist der Kampf um Sein oder Nichtsein. Insofern als ein Monon für den Augenblick weichen und, sozusagen, einen Theil des Raumes abgeben muss, der ihm gehörte, erkennt es eben dadurch, dass es weicht, die Existenz von etwas anderem an, welches stören, aber nicht zerstören kann; und wenn wir von einem Dinge sagen, dass es existirt, so meinen wir wirklich, dass es für einen Augenblick da ist, wo wir vorher waren.

Und hier dämmert uns nun die Kategorie der Kausalität entgegen. Dadurch, dass wir eine Störung als verursacht betrachten und diese Ursache ausser uns setzen, übersetzen wir die Störung, oder den Reiz, oder die Schwingung in Wahrnehmung eines Objects. Der allmähliche Uebergang aus dem Einen in's Andere ist von der allerneuesten englischen Philosophie so gründlich beleuchtet worden, dass englische Leser in diesem Theil der Noiré'schen Philosophie schwerlich etwas neues finden werden. Es sei nur bemerkt, und zwar allen Philosophen von Descartes bis Kant und seinen Anhängern gegenüber, dass selbst die allerfrühesten Empfindungen oder empirischen Wahrnehmungen niemals rein passiv sind. Malebranche sagte: »Gerade so wie die Eigenschaft, verschiedene Formen und Gestalten zu empfangen, körperlich völlig passiv ist und keine Thätigkeit erfordert, so ist auch das Vermögen, verschiedene Ideen und Veränderungen im Geiste aufzunehmen, gänzlich passiv, gleichfalls ohne irgend

welche Thätigkeit zu enthalten. Diese Eigenschaft oder Fähigkeit des Geistes, alle diese Dinge zu empfangen, nenne ich Verstand (l'entendement)«. Wir glauben im Gegentheil, dass jeder Eindruck nur durch unsern Widerstand wahrgenommen wird, und jeder Widerstand ist thätig und selbstbewusst. Wir leiden ohne Zweifel etwas, wenn wir sehen und hören; aber wir leiden, weil wir Widerstand leisten.

Kant sagt sehr richtig: »Wenn ich alles Denken aus einer empirischen Erkenntniss wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntniss eines Gegenstandes übrig; denn durch blosse Anschauung wird gar nichts gedacht, und dass diese Affection der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellungen auf irgend ein Object aus«. Ja! — wohin uns auch logische Abstractionen führen mögen, — in rerum natura können wir niemals alles Denken aus einer empirischen Erkenntniss wegnehmen, ohne sie zu zerstören. Diesen Punkt hat Schopenhauer mit grossem Erfolg klargestellt. Er zeigt, dass selbst die einfachste Anschauung Thätigkeit enthält, Empfinden und Denken. Indem wir unseren Sinneseindrücken Objecte verleihen, indem wir von diesen Objecten aussagen, dass *sie sind*, verhalten wir uns nicht ausschliesslich passiv: wir sind thätig, wir denken, wir bedienen uns der Kant'schen Kategorie der Kausalität, unter Hinzuthun der Anschauungen von Raum und Zeit. Indem wir die Ursache unserer Sinneseindrücke ausser uns suchen, bringen wir die eine Form unserer sinnlichen Anschauung wie Kant sie nennt, zur Anwendung, nämlich *den Raum*. Indem wir den einen Eindruck neben den andern stellen, beginnen wir zu zählen, und wenden damit Kant's zweite Form der sinnlichen Anschauung an, *die Zeit*. — Schopenhauer meint, dass thatsächlich ohne die ersten Keime von Vernunft gar keine wirkliche Empfindung möglich sei. Kant nimmt den Intellekt als etwas Gegebenes, als etwas, das immer bereit ist, so oft wir es an den Rohstoff bringen wollen, den uns die Sinne liefern. Noiré dagegen lehrt, dass der Intellekt sich allmählich entwickle, von den niedrigsten Spuren der bewussten Empfindung bis hinauf zu der höchsten Vollendung dialektischen Denkens. Hierin steht er, wie es

scheint, eine Zeit lang vornehmlich unter dem Einflusse Geiger's. Geiger, mehr geschichtlich als psychologisch urtheilend, sagt: »Es steht also fest: so weit unsere Beobachtung reicht, ist der Mensch vernünftig. Und doch ist er nicht immer so gewesen. Die Vernunft ist nicht von ewig her. . . Die Vernunft hat, wie alles auf Erden, einen Ursprung, einen Anfang in der Zeit. Sie ist aber, wie die Gattungen des Lebendigen, nicht plötzlich, nicht in aller ihrer Vollkommenheit sofort fertig, gleichsam durch eine Art von Katastrophe entstanden, sondern sie hat eine Entwickelung. Dies einzusehen, haben wir in der Sprache ein unschätzbares, aber auch ein unentbehrliches Mittel. Ja, ich glaube sogar, dass, so wahrscheinliche Hypothesen über den Ursprung des Menschen sonst aufzustellen sein mögen, doch Gewissheit und Bestimmtheit nur durch dieses Mittel zu erreichen sein werden«[12].

Geiger scheint mir in dem Wort vernünftig zwei Begriffe zu vermengen. Wenn er sagt, dass der Mensch nicht immer vernünftig gewesen, meint er rationalis, nicht rationabilis; zwischen diesen zwei Begriffen ist aber ein ungeheurer Unterschied. Wir stimmen daher Noiré bei, wenn er sagt: — »Und wie in aller Welt ist es denn möglich, dass aus unbewusstem, nicht empfindenden Stoffe urplötzlich Bewusstsein, Empfindung aufgeleuchtet sein sollte, wenn nicht diese innere Eigenschaft, obzwar in viel dunklerer, für uns gar nicht mehr wahrnehmbarer Weise, vorher schon jenen Stoffen eigen war, aus welchen sich erst das thierische Leben in seiner elementarsten Form entwickelt hat?«[13] —

Man mag vielleicht einwenden, dass die innere Eigenschaft, von der hier die Rede ist, nur ein anderer Name sei für die qualitates occultae, bekanntlich das Gespenst moderner Philosophie. Aber ein ehrlicher Philosoph darf sich nicht von dem Geschrei des Tages beirren lassen. Es ist unstreitig ein grosser Missbrauch mit den »verborgenen Qualitäten«, angeborenen Ideen, Fähigkeiten und dem Instinkt getrieben worden; aber weil die moderne Philosophie bewiesen hat, dass diese Ausdrücke mit dem Schimmel lang angehäuften Missverstandes überzogen waren, ist noch kein Grund vorhanden, diese alten Ausdrücke, wie zerbrochenes Spielzeug, fortzuwerfen. Jeder von ihnen hat, wenn man ihn

sorgfältig untersucht, seine berechtigte Bedeutung; und trotz allen Vorurtheils das an dem Namen der qualitates occultae haftet, herrscht doch die Lehre von ihnen und ihrem verschiedenen Auftreten unumschränkt bis auf den heutigen Tag fort, nur dünn verhüllt unter dem neuen Namen »Evolution« und »potenzielle Energie«.

Noiré's Lehre basirt auf der umfassendsten Theorie der Entwicklung; sie ist der erste Versuch, das Werden des Weltalls, nicht nur der Materie, sondern auch der Vernunft, von Anbeginn bis auf den heutigen Tag zu verfolgen. Wie die Naturforschung bemüht ist, alles Dasein aus einer langsam fortschreitenden Entwicklung zu erklären, von den einfachsten Elementen an, durch eine endlose Reihe von Combinationen bis hinauf zu dem höchsten Geschöpf der Natur, dem Menschen, ebenso beginnt die Philosophie bei den niedrigsten Ansätzen bewusster Empfindung, und folgt der wachsenden Vernunft durch alle Einzelheiten des Wahrnehmens, Vorstellens, Begreifens hindurch, bis zu den höchsten Leistungen philosophischer Spekulation.

Objective Entwicklung. Noiré ist ein eifriger Anhänger der Entwicklungslehre, in subjectivem wie in objectivem Sinne. Aber er ist ein Jünger Cuvier's, nicht Lamarck's. Er benutzt die Fülle von Material, welches die moderne Wissenschaft, vorzüglich durch Robert Mayer und Charles Darwin, jenem ältesten aller Probleme zugeführt hat; aber er ist kein Darwinianer im gewöhnlichen Sinne des Worts. Mit Robert Mayer ist er der Meinung, »dass es nur eine allgemeine Naturkraft gibt, die in verschiedenen Gestalten auftritt, an sich selbst aber ewig und unwandelbar ist. Alles, was wir wahrnehmen, ob als Licht, Wärme, Schall oder was immer, muss auf Bewegung zurückgeführt, d. h. als ein rein mechanisches Problem behandelt werden. Auch kann nie eine Bewegung verloren gehen; sie kann sich nur in eine andere Art der Bewegung umwandeln«[14].

Sogar das organische Leben wird als mechanischer Prozess aufgefasst, obschon mit dem Geständniss, dass die Wissenschaft desselben noch nicht Herr geworden ist. In dieser Hinsicht haben wir nur wenig Fortschritt seit Descartes zu verzeichnen, der

gleichfalls die Thiere und selbst den menschlichen Körper als blosse Maschine betrachtete, obwohl die menschliche Maschine mit einer neuen Substanz, der Seele, verbunden war. Die Naturwissenschaft ist allerdings vollständig im Recht, wenn sie die Lösung des Lebens-Problems vor Augen behält, und ihr als dem höchsten Ziel, welches die mechanische oder chemische Wissenschaft erreichen kann, zustrebt. Sie sollte aber nicht versuchen, mit dem Vorgefühl dieses Triumphs eine Pression auf die philosophische Spekulation auszuüben. Wir wissen zwar genau, woraus eine Zelle besteht; aber trotzdem hat noch keine Zusammensetzung etwas einer Zelle Aehnliches geliefert, welches fremde Stoffe in sich aufnimmt, lebt und sich fortpflanzt, wenn auch nur durch Selbsttheilung. Wir mögen immerhin lachen über die qualitas occulta der Lebenskraft; allein wir können nicht offen genug bekennen, dass uns die Lebenskraft trotzdem bis jetzt eine solche verborgene Eigenschaft ist.

Den Ursprung organischen Lebens dahingestellt und eingedenk, dass selbst Ch. Darwin einen Schöpfer annehmen muss, der der Materie den Lebensodem einhaucht, können wir den Fortgang von den niedersten bis zu den höchsten Lebensformen verfolgen und zwar mit all dem neuen Lichte, welches eine ausdauernde Forschung darüber verbreitet. Noiré ist hier auf demselben Boden mit den Anhängern der Descendenzlehre; er glaubt sogar an den Bathybios Haeckelii. Mir scheint er nicht genügendes Gewicht auf die vielen Lücken zu legen, welche von den unermüdlichen Forschern der Descendenztheorie bereitwillig anerkannt werden, und ferner die vielen, von der Natur selbst gebotenen, Andeutungen nicht genug zu beachten, dass sie nämlich mehr als e i n e n Pfeil in ihrem Köcher gehabt haben könnte. Uebrigens unterscheidet er sich von den Evolutionisten in der Erklärung des Entwicklungsprozesses. Den Kampf ums Dasein, den alten πόλεμος πατὴρ πάντων, das bellum omnium contra omnes, das Ueberleben der Stärkeren, die natürliche Zuchtwahl, den Einfluss der Umgebung: alles dies betrachtet er nur als mitwirkende Ursachen, während er den ursprünglichen Anstoss in das legt, was Schopenhauer den W i l l e n nannte — ein Wort,

wie mir scheint, das zur Bezeichnung dessen, was Schopenhauer damit sagen wollte, nicht schlechter gewählt werden konnte. Mit seinem Willen meint er weiter nichts als die subjective Form von dem, was uns objectiv als Kraft erscheint. Wo andere Philosophen sagen würden, dass jedes Ding zufolge seiner Natur so ist, wie es ist — was die Hindus svabhâvât nennen — sagt Schopenhauer, es ist so in Folge seines Willens, womit er ausdrücken will, dass die Natur eines jeden Wesens, vom Stein bis zum Thier, nicht von einem höheren Willen bestimmt wird, sondern nur sich selbst bestimmt. Dies verleitete ihn von einem unbewussten Willen beim Stein und bei den Pflanzen zu reden und den Anfang bewussten Wollens von seinem frühesten Auftreten im Thierreich zu datiren.

Es ist nicht leicht zu verstehen, wie weit Noiré Schopenhauer's Lehre vom Willen zustimmt. Der Wille, so wie Schopenhauer das Wort gebraucht, ist nicht weit entfernt vom Geschehen oder — von einem anderen Gesichtspunkte — vom Zufall. Die allgemeine Frage ist eigentlich, ob wir zugeben sollen, dass jedes Ding für sich selbst Gesetz ist, oder dass es ein höheres Universal-Gesetz für alle gibt. Schopenhauer gelangt am Ende zu einer Republik von lauter besonderen Willen, ohne einen höchsten Herrscher, ja sogar ohne ein alle überwachendes Gesetz. Daher auch seine Abneigung gegen die Entwicklungslehre: »Was geht die Philosophie das Werden an?« schreibt er, »sie soll das Sein ergründen!« [15] Freilich, etwas, das existirt, und nur so ist, wie es ist, vermöge seines eigenen Willens, kann man sich nicht leicht als etwas Veränderliches denken; und doch, kann man sich eine grössere Wandlung vorstellen, als die von einem unbewussten Willen beim Stein und bei der Pflanze zu einem bewussten Willen bei dem Thier und dem Menschen? Hier trennt sich daher auch Noiré ganz entschieden von Schopenhauer. Denn für ihn ist alles Sein ein Werden und alles Werden von Anfang an bestimmt. Ein Bewusstsein in der Thierwelt wäre unmöglich, wenn nicht schon seine unentwickelten Keime in den niederen Stufen vorhanden wären, von denen das animalische Leben ausgeht. Hier ist auch der Fundamental-Unterschied zwischen La-

marck's chaotischer, pangenetischer Entwicklung und jener andern, welche von Anfang bis zu Ende die Erfüllung eines Willens, eines Zweckes, eines Gesetzes oder eines Gedankens ist.

Kinetik und Aesthetik. Den oben erörterten Ansichten gemäss, theilt Noiré die ganze Philosophie in zwei Abtheilungen, die er Kinetik und Aesthetik nennt.

In der Kinetik soll jedes Problem, von der ersten Atombewegung bis zu den gewaltigen Umwälzungen des Sonnensystems, von der ersten Zellenbildung bis zum Menschenleben, rein mechanisch erklärt werden.

In der Aesthetik versucht Noiré das Wachsthum der subjectiven Welt zu enthüllen, von dem ersten Zittern des Embryo bis zu dem kühnsten menschlichen Gedanken, von dem ersten Widerstand des Moneres bis zu den stolzesten Flügen des Genies.

Das Feld für das Studium der Kinetik liegt offen vor uns; es ist das ganze grosse Reich der Natur, das jedermann erforschen kann, der Augen hat zum Sehen. Es ist Naturwissenschaft im weitesten Sinne des Worts. Erfahrung und Experiment sind die beiden Werkzeuge und die Natur ist das unerschöpfliche Material für die, welche die Entwicklungsgeschichte der objectiven Welt zu Tage fördern wollen.

Für das Studium der Aesthetik sind die Werkzeuge dieselben; aber wo ist das Material? Wo sind die Dokumente aufbewahrt, aus denen wir das Werden, die Geschichte des empfindenden Subjects entnehmen können? Müssen wir uns mit dem Studium unserer selbt bescheiden, dem unsichersten von allen an Lebendigen anzustellenden Experimenten, wobei der Zergliedernde gleichzeitig auch der Zergliederte selber ist? Oder etwa mit der kurzen Wachsthumsperiode, die wir Weltgeschichte nennen, ein Zeitraum von nicht mehr als einigen tausend Jahren, der mehr über die Namen von Königen und Schlachten berichtet, als über das stille Wachsen des Geistes? Es ist daher kein Wunder, wenn Leute, die gewohnt sind, nur mit Thatsachen zu rechnen und ihre Theorieen nur auf diese zu gründen, sich ärgerlich von aller Geisteswissenschaft abwenden, deren Facta von Jedermann bestritten werden können, der behauptet, dass er sie nicht sieht,

und die sich ja kaum des Besitzes auch nur eines technischen Ausdrucks rühmen kann, der nur eine einzige Definition zulässt. Eine exacte Wissenschaft des menschlichen Geistes schien immer zweifelhafter zu werden, je mehr die Eroberungen auf dem Gebiete der Natur zunahmen.

Die Sprache als die subjective Natur. Aber gerade während die Philosophen über den gänzlichen Mangel an zuverlässigem Material klagten, lag dasselbe haushoch aufgespeichert in alten Archiven und wartete nur derer, die es sehen, öffnen und lesen wollten. Was würden wir sagen, wenn uns jemand einreden wollte, dass wir beim Studium des Wachsthums auf der Erde uns mit der Betrachtung ihrer Oberfläche allein begnügen müssten, — dass alles andere verborgen und verloren sei? Waren nicht ganze Chroniken einer vergangenen Zeit selbst auf dieser Oberfläche verzeichnet, wenn man sie nur als solche Chroniken anerkennen wollte? Galt es nicht, eine Geschichte aus jedem Stückchen Kohle, aus jedem Kieselstein zu entziffern? »Es ist kaum zu verstehen, dass Menschen so blind hätten sein können, nicht zu sehen, was ihnen allenthalben entgegenstarrte; und doch war alle Geisteswissenschaft bisher mit dieser Blindheit geschlagen«. Noiré ist der allererste Philosoph von Beruf, der das erfasst hat, was die mit der Wissenschaft der Sprache sich befassenden Gelehrten, insbesondere Geiger, nicht müde wurden hervorzuheben: dass die Sprache die Verkörperung des Geistes ist, gleichsam die Natur des Geistes, das subjective Weltall, in welchem das objective Weltall sich abspiegelt, abgebildet und wahrgenommen wird. Hier ist das Gebiet der Philosophie, hier sind Quellen, so sicher als irgend eine, aus der die Naturwissenschaft schöpft. Auch haben wir mehr als die Oberfläche, die lebendige Sprache von heute, um die Ueberreste jener ununterbrochenen Kette des Wachsthums zu erforschen, die mit der ersten bewussten Empfindung anhebt. So besitzen wir in den sogenannten todten Sprachen Versteinerungen früherer Bildungsstufen und in den zahlreichen Familien menschlicher Sprache finden wir eine Formenfülle, der wir nur die unzähligen Gestalten des pflanzlichen und thierischen Lebens an die Seite stellen kön-

nen, die auf den Erforscher der objectiven Natur einen so überwältigenden Eindruck machen. Die Entwickelung der Empfindung kann daher gerade so ergründet werden als die der Bewegung, und zwar durch die enormen Reichthümer der Sprache. Die Geschichte des menschlichen Geistes ist die Geschichte der Sprache; die wahre Philosophie des menschlichen Geistes, — wahr, weil auf Thatsachen basirt — ist die Philosophie der Sprache.

Ich citire Noiré: »Wie und durch welche Vorgänge konnte sich eine solche Neuschöpfung, wie die menschliche Vernunft ist, aus vorhergehenden, unvollkommneren Stufen entwickeln? Wie konnte Vernünftiges und Denkendes aus Vernunft- und Sprachlosem hervorgehen?«

»Wenn die Mittel bekannt werden sollen, durch welche die menschliche Vernunft von schwachen Anfängen zu stets grösserer Klarheit in Betreff der Eigenschaften der Dinge, stets höherer Selbstbewusstheit sich emporarbeitete, so kann dies nur auf historischem Wege ermittelt werden, nämlich indem wir die gesetzliche Entwickelung des in den Worten, welche ausserdem blosse Laute sind, liegenden Begriffsinhaltes erforschen. Denn, wie Geiger sagt, es bedingen sich die Begriffe gegenseitig in ihrer Entstehung, so dass nicht jeder aus jedem anderen zufällig entstehen kann, sondern nur gewisse aus gewissen gesetzlich; während es deshalb keine Wissenschaft geben kann, welche den Zusammenhang zwischen Begriff und Laut gesetzlich feststellt, so muss auf der anderen Seite eine wissenschaftliche Methode gefunden werden, welche die Entwickelung der Begriffe auseinander, ohne Rücksicht auf die Laute, in welchen sie erscheinen, ebenso wie die der Laute unabhängig von ihren Bedeutungen bis zu ihrem Anfange verfolgt. Wir müssen die Erfahrungsgesetze aufsuchen, nach denen sich Begriffe überhaupt aneinander zu reihen fähig sind, und welche ebenso wie die Lautgesetze über wahre und wesentliche Lautgleichheit, so über wirkliche Begriffsverwandtschaft allein eine vollkommene Entscheidung möglich machen. Nur so werden wir eine Einsicht in das Wesen der Vernunft erlangen und derselben Gewissheit

zuschreiben können, welche in der Kenntniss der gesetzlichen Nothwendigkeit besteht«.

Sehen wir jetzt zu, wie Noiré diese neue Entdeckung verwerthet. Auf der subjectiven Seite seiner Philosophie setzt er die Empfindung, in ihrer Verbindung mit Bewegung, als erwiesen voraus. Diese Empfindung ist jedoch verschieden von dem, was wir daraus gemacht haben, indem wir nämlich in der Sprache sie von etwas trennten, was in Wirklichkeit niemals davon getrennt ist; ich meine einen grösseren oder kleineren Grad selbstbewussten Denkens. Selbst das schwächste Zittern ist von etwas durchdrungen, was wir uns gewöhnen müssen, Denken zu nennen. Wir leiden wirklich zu sehr unter einem Ueberfluss von Ausdrücken, die geschaffen wurden, um die verschiedenen Manifestationen der Empfindung sowohl als die denselben entsprechenden Fähigkeiten zu bezeichnen, und die in Folge unconsequenten Gebrauchs sich jetzt gegenseitig derart beeinträchtigen, dass es fast unmöglich ist, sie zu entwirren. Es wäre eine wahre Wohlthat für die Philosophie, wenn alle Wörter wie Wahrnehmung, Anschauung, Erinnern, Ideen, Begreifen, Denken, Erkenntniss, Sinne, Geist, Intellect, Vernunft, Seele u. s. w. auf eine geraume Zeit aus unsern philosophischen Wörterbüchern verbannt werden könnten, um erst wieder hereingelassen zu werden, nachdem sie einen gründlichen Läuterungsprocess bestanden hätten.

Empfindung, also in dem Sinne, in dem es Noiré anwendet — weit entfernt davon, nur der unterste Grad von Geistesthätigkeit zu sein; weit entfernt das zu sein, was so leicht zu begreifen ist, dass alle Erklärung überflüssig scheint — ist im Gegentheil der allerräthselhafteste Vorgang, ein Vorgang, den wir durch keinen andern erklären können, der nirgends eine Parallele oder Analogie aufweist. Wie die Bewegung, so wird auch die Empfindung immer eine letzte, endgültige Thatsache bleiben müssen — das ne plus ultra menschlicher Philosophie. Französische Philosophen meinten, dass sie durch ihren Satz »penser c'est sentir« die Vernunft herabsetzten, der Einfluss der Mode war so gross, dass nur wenige damals zur Einsicht gelangten, dass die Empfindung, die ja unerlässlich dem Denken vorhergehen muss,

nicht etwa eine niedrigere Function, sondern im Gegentheil berechtigt sei, den Vorrang vor dem Denken zu beanspruchen. Der französische Grundsatz wurde nur hinfällig, weil Condillac und seine Schüler sentir in dem unnatürlich beschränkten Sinne nahmen. Sie hatten zuvor aus dem sentir alles, was penser ist ausgeschieden und nun bildeten sie sich ein, sie könnten die Welt in Erstaunen setzen, wenn sie ihr, wie Taschenspieler, zeigten, dass das Vögelchen wieder in der leeren Eierschale zu finden sei. Man gebe uns die Empfindung, so wie sie wirklich ist — nicht so, wie die Logik sie sich zu ihren Zwecken vorgestellt hat, als etwas von dem Denken verschiedenes — sondern als etwas das Denken enthaltendes — und Alles im Menschengeist wird damit verständlich; und penser kann dann ebenso gut sentir heissen, als der Eichbaum eine Eichel genannt werden kann.

Aber, man hat gefragt, gibt es denn gar nichts dergleichen wie Geist, Seele, Vernunft, Intellect u. s. w.? Ist die Seele keine einfache Substanz? Ist nicht Vernunft eine ganz besondere Gabe? So gross ist der Einfluss, welchen blosse Worte auf das Denken ausüben, dass sobald wir ein Wort verbannen oder seine Bedeutung scharf definiren wollen, Jedermann fürchtet, er werde bestohlen. Aber die Sonne wird weiter a u f g e h e n, obschon wir jetzt sagen, sie g e h t überhaupt nicht a u f; der Mond ist nicht kleiner geworden, obwohl man ihm Jahrtausende lang nachgesagt hat, dass er a b n e h m e: gerade so wird unser Geistesleben unverändert fortbestehen, wenn wir auch leugnen, dass die Vernunft unabhängige substanzielle Existenz hat. Alle die verschiedenen Abstufungen der Empfindung sind ohne Zweifel sämmtlich zu sehr nützlichen Zwecken unterschieden und mit Namen benannt worden. Das Unheil lag darin, dass vermöge der Vielheit der Unterscheidungen gerade nicht genug unterschieden werden konnte, und dass, wie es gewöhnlich geht, das, was adjectivisch gemeint war, bald substantivische Gestalt annahm. Wahrnehmung, Anschauung, Erinnerung, Ideen, Begriff, Gedanken, Erkenntniss — sie alle existiren als Modi oder Entwicklungen der Empfindung; aber nur die Empfindung selbst existirt als eine Eigenschaft des Monon und daher können weder Geist, noch

Intellect, weder Vernunft noch Seele — da sie ja alle nur Producte der Empfindung sind — irgend welche selbständige Existenz beanspruchen, ausser jener, die sie durch die Empfindung vom Monon erlangen. Von der Vernunft als einem Ding an sich zu reden, wie selbst Kant thut, ist einfach philosophische Mythologie; von Geist, Intellekt, Vernunft oder Seele als von lauter unabhängigen Wesen — mit unklar definirten Grenzen, aber jedes verschieden vom andern — zu reden, ist nicht mehr und nicht weniger als philosophische Vielgötterei. Jemand, der nicht an Aphrodite als Göttin glaubt, ist aber darum noch kein Atheist, und so sollte man auch nicht zu strenge mit einem Philosophen ins Gericht gehen, weil er sich weigert, Geist, Intellect, Vernunft oder Seele als unabhängige Substanzen, Vermögen, Kräfte oder Göttinnen anzuerkennen.

In manchen Theilen seines Werkes sieht Noiré alles dies ganz deutlich ein; in anderen scheint er noch unter dem Banne philosophischer Theogonie zu stehen. So identificirt er sich zuweilen mit Geiger, dessen Ausspruch er als Motto seinem Buche voranstellt: »Die Sprache hat die Vernunft erschaffen; vor der Sprache war der Mensch vernunftlos«. Ich habe nichts gegen diesen Satz einzuwenden, so lange er nur einen Protest gegen die hergebrachte Ansicht enthalten soll, dass die Sprache das Erzeugniss der Vernunft ist, und dass der Mensch, weil er Vernunft besass, fähig war, sich und andern in der Sprache ein Instrument zu gegenseitiger Mittheilung zu schaffen. Die angeführten Worte Geiger's enthalten viel Wahres, insofern als sie darauf hinweisen, dass die Vernunft viel eher von der Sprache, als die Sprache von der Vernunft erzeugt worden ist. Aber was ist die Vernunft ohne die Sprache? Oder wie soll die Sprache beschaffen sein ohne Vernunft? Wenn wir sagen, die Sprache sei von der Vernunft aufgebaut worden, so heisst das so viel, als ein lebendiger Körper ist von einer Lebenskraft aufgebaut. Vernunft ist, wie auch Lebenskraft nur ein Resultat, dem wir Existenz verleihen, und das wir dann in eine Ursache verwandeln. Mit jedem neuen Wort wächst die Vernunft und jeder Fortschritt der Vernunft wird durch ein neues Wort gekennzeichnet. Das

Wachsthum von Vernunft und Sprache ist korallenartig; jede Kalkschale ist ein Product des Lebens und wird ihrerseits wieder die Stütze zu neuem Leben. Ebenso ist jedes Wort das Product der Vernunft, wird aber auch seinerseits wieder ein Schritt in dem Wachsthum der Vernunft. Die Vernunft und die Sprache, mögen wir sie auch immerhin für unsere Zwecke zu trennen gezwungen sein, sind stets in gegenseitiger Abhängigkeit aneinander geknüpft, und wenn wir ihre Natur wirklich verstehen lernen wollen, so wird es das beste sein, wir lassen sie beide fallen und verschmelzen sie in e i n Wort, nämlich Logos. Dann, aber auch erst dann werden wir einsehen, dass die Vernunft für sich und die Sprache für sich nicht existirt, dass sie vielmehr in Wirklichkeit zwei Seiten eines Vorgangs sind, die nicht getrennt werden können.

Aber was ist Logos?, wird man fragen. Ist dieser Ausdruck etwa klarer als Vernunft und Sprache? Setzen wir nicht vielleicht nur einen Götzen an die Stelle von zwei? Ich glaube nicht. Der Logos ist die Thätigkeit des Monon, wenn es sich vermittelst Zeichen von der drückenden Last der Empfindung befreit. Logos ist, was sein Name sagt, die Thätigkeit des Sammelns, Ordnens, Eintheilens; und diese Thätigkeit wird durch Zeichen und hauptsächlich durch Worte ausgeübt.

S i n n l i c h e W a h r n e h m u n g u n d B e g r i f f. Um diesen Sammel- und Benennungsprocess zu verstehen, müssen wir zu dem Punkte zurückkehren, wo wir den Gang der Philosophie verlassen haben und vor allem zu Locke's Behauptung, dass Worte die Zeichen von Begriffen seien — was später von der vergleichenden Sprachforschung bestätigt wurde — dass alle Worte aus Wurzeln entstehen, und dass die Wurzeln allgemeine Begriffe ausdrücken. Wenn dies sich so verhält — und Niemand zweifelt daran — dann drängt sich die Frage wieder auf: Wieso gelangt die Empfindung, die mit blossen Wahrnehmungen zu thun hat, zu den Begriffen und wieso können Begriffe durch mündliche Laute wiedergegeben werden? Unsere Hauptschwierigkeiten stellt uns auch hier wieder die Sprache selbst entgegen. Nichts kann nützlicher sein als die Unterscheidung zwischen

Wahrnehmung und Begriff; aber die Grenzlinien, die sie trennen, gerade wie die zwischen Empfindung und Vernunft, sind lange nicht so fest gezogen wie wir glauben. Anstatt zu sagen: Wir können weder beim Sehen denken, noch beim Denken sehen, möchte ich im Gegentheil sagen, dass wir niemals wirklich sehen, ohne zu denken, niemals wirklich denken, ohne zu sehen. Es gibt keine Empfindung, die nicht, wenn wir genau zusehen, mehr oder weniger den Charakter eines Begriffs hätte; es ist aber auch kein Begriff möglich, der nicht auf den Trümmern einer Empfindung aufgebaut wäre. Nur äusserst selten ziehen wir ein Ding als Ganzes in unsere Betrachtung. Wenn wir die Klatschrose betrachten, sehen wir nur nach ihrer rothen Farbe und vielleicht, um ganz sicher zu gehen, nach ihren Blättern; aber damit sind wir dann auch fertig. Hier haben wir gleich eine Empfindung, welche gerade wegen ihrer Unvollständigkeit den ersten Schritt zum Begriff darstellt. — Von diesen unvollkommenen Wahrnehmungen fällt noch mehr hinweg, sobald der erste Eindruck vorüber ist. Dies nenne ich eine Art unwillkürlicher Abstraction; ich könnte es auch Gedächtniss nennen. Es sind eine Menge Schwierigkeiten über das sogenannte Erinnerungsvermögen namhaft gemacht worden; das wahre Problem liegt aber, wie mir schein[illegible] in unserem Erinnern, sondern in unserem Vergessen[illegible] keine Kraft jemals verloren gehen kann, warum sollten [illegible] Empfindungen jemals weniger kräftig werden? Die Antwort ist, dass ihre Kraft niemals verloren geht, sondern nur von anderen Kräften bestimmt und schliesslich in jene schwachen und allgemeineren Empfindungen umgewandelt wird, die wir Gedächtniss heissen. Diese Empfindungen, deren wir uns erinnern, bringen uns den Begriffen um noch einen Schritt näher. In einem Sinne kann man die Begriffe höher stellen, als die Wahrnehmungen, da sie unzweifelhaft, wie alle echten Philosophen eingesehen haben, den Hauptunterschied zwischen Mensch und Thier ausmachen. Aber von einem anderen Standpunkt sind die Begriffe niedriger, weniger lebhaft, undeutlicher und ungenauer als die Wahrnehmungen selbst, und sind auch die Hauptquelle unserer Irrthümer. Kant sagt, Begriffe ohne Anschauungen seien leer,

Anschauungen ohne Begriffe aber blind; es wäre vielleicht richtiger, zu sagen: Begriff und Wahrnehmung sind untrennbar; auseinandergerissen sind sie nichts.

Wie werden die Begriffe benannt? Die Art, wie Wahrnehmungen beständig in Begriffe verwandelt werden, ist durchaus nicht gleichförmig, sondern gewährt einer endlosen Verschiedenheit Raum. Augenblicklich haben wir es jedoch weniger mit der Bildung von Begriffen zu thun, als mit dem Process, durch welchen ein Begriff fixirt und benannt wird. Wir können uns denken, wie die schwache Erinnerung von der rothen Farbe der Klatschrose, von allem Andern getrennt, und besonders nachdem sie noch durch die rothe Farbe anderer Blumen, der Vögel oder des Sonnenuntergangs verstärkt worden war, im höchsten Sinne des Worts ein Begriff wurde. Aber während wir auf die Blume, den Vogel, den rothen Himmel *deuten* können, vermögen wir niemals auf das Roth als solches ausserhalb der Dinge hinzudeuten, denen es, nämlich der Begriff »roth« zukommt. Wenn wir daher keine Zeichen hätten, um unserem Gedächtniss das Aufbewahren von Begriffen zu erleichtern, so würden sie beinahe gleich bei ihrem Entstehen wieder verschwinden. Dies ist nicht nur eine theoretische Schwierigkeit, sondern es muss sich auch als eine ernsthafte praktische Schwierigkeit schon in den ersten Anfängen der Civilisation fühlbar gemacht haben. Denn wie ist Wasser von Blut zu unterscheiden, wenn nicht durch den Begriff roth und ein bestimmtes Zeichen für roth?

Prof. Noiré's letztes Werk hat den Zweck, diese Frage zu beantworten. Wie werden Begriffe gebildet und benannt? Dass die Sprache nicht bei der blossen Empfindung beginnt, dass der Mensch niemals versuchte, einen Gegenstand in seiner Totalität zu benennen, dies nimmt er als erwiesen an — aus dem einfachen Grunde, weil es eine übermenschliche Aufgabe wäre. Man versuche nur, eine ganze Eiche zu benennen und man wird finden, dass die Sprache auch nicht annähernd dazu fähig ist. Alle Namen stammen von Wurzeln; alle Wurzeln sind Zeichen für Begriffe. Bringt man nun die Eiche unter einen Begriff, z. B. unter den Begriff Essen, so wird man sie, wie sie ja auch genannt

worden ist, *φηγός*, den geniessbaren Baum, den Fruchtbaum par excellence, nennen können — aber nicht anders. Ich glaube indessen, dass eine Klasse von Wurzeln hier übersehen worden ist, die nur der rein empfindenden Seite des menschlichen Geistes zuzuschreiben ist, nämlich die hinweisenden und Pronominal-Wurzeln, im Gegensatz zu den Prädikativ-Wurzeln. Diese Laute, welche nur auf einen Gegenstand hinweisen sollen, wie dieser, jener, ich, du, er u. s. w. sind in ihrer ursprünglichsten Form nichts als rein empfindend. Ihre Zahl ist klein, aber sie sind bestimmt, bei der Wortbildung später grosse Dienste zu leisten.

Mit Ausnahme dieser kleinen Wurzelklasse jedoch, hat Professor Noiré vollkommen Recht, dass alle Wurzeln nur Zeichen für Begriffe sind. Wir können irgend ein Wort vornehmen, welches wir wollen; es wird uns unfehlbar in seinem Anfang nicht auf die einzelne Empfindung, sondern auf einen Begriff zurückleiten. Ein Buch ist ursprünglich etwas aus der Buche gemachtes. Das englische beech, das lateinische fagus, das griechische *φηγός*, Buche, waren alle so genannt, von der Wurzel *φαγ*, füttern, essen, d. h. der Baum wurde als etwas dem Vieh Nahrung gebendes gedacht, gleichviel ob durch Eicheln oder Buchecker. Aber selbst *Φαγ*, essen, ist eine secundäre Wurzel. die sich zurückverfolgen lässt bis zu der Sanskrit-Wurzel bhag, welche die allgemeine Bedeutung von theilen bewahrt hat.

Die Wolle, vellus, *ἔρ-ιον*, Sanskrit ûr*n*â, kommen alle von einer Wurzel var, bedecken. Ein Pferd wurde equus genannt, Sanskrit a*s*va, das Schnelle, von einer Wurzel a*s*, flink und gewandt sein, während die Kuh, im Gegensatz zu dem Rennpferd *βοῦς*, Sanskrit gaus, genannt wurde, von einer Wurzel bâ oder gâ, gehen, sich langsam bewegen. Ueberall wo wir die Sprache anzapfen, wo es auch sei, werden wir finden, dass der Saft, der in den Adern fliesst, immer begrifflicher Natur ist.

Wir haben oben gesehen, wie die Begriffe entstanden sind; wir haben ferner gesehen, warum es nöthig ist, dass Begriffe ihre Zeichen erhalten. Ohne Zeichen wären sie untergegangen, und es war wünschenswerth, dass sie nicht untergingen. Die Frage,

die noch zu beantworten bleibt, ist: wie wurden Begriffe in Lauten ausgedrückt?

Die Interjections- und die Nachahmungs-Theorie. Die bekanntesten Theorien, die bisher über diesen Punkt aufgestellt wurden, sind die Interjections-Theorie und die Nachahmungs-Theorie, oder, wie sie nach ihrer falschen Anwendung zu etymologischen Zwecken auch genannt wurden, die Pah-Pah- und die Wau-wau-Theorie. Der ersteren zufolge stammen die Wurzeln von unwillkürlichen Ausrufen, ausgestossen unter dem Eindruck mächtiger Empfindungen; nach der letzteren werden sie von den Nachahmungen natürlicher Töne gebildet, wie z. B. dem Bellen des Hundes, dem Brüllen der Kuh u. s. w. In meinen »Vorlesungen über Darwin's Sprachphilosophie« versuchte ich nachzuweisen, wie etwa jede dieser Theorien, mit einigen Modificationen zu vertheidigen wäre, freilich nicht als die directe Quelle von Wurzeln, noch weniger von wirklichen Wörtern, aber als Quelle des Materials, woraus sich Wurzeln bilden lassen könnten. Allein die Gründe gegen diese meine Theorie sind sehr gewichtig. Es ist vollkommen wahr, wie Prof. Noiré zeigt, dass die einfachsten Empfindungen, von welchen wir glauben sollten, dass sie gewiss durch Interjectionen ausgedrückt worden wären, in Wirklichkeit niemals so ausgedrückt worden sind, sondern gerade von der Sprache erst auf einem grossen Umwege erreicht wurden. Hungern und dürsten sind zwei primitive Empfindungen; aber sind sie deshalb durch Empfindungslaute bezeichnet worden?

Das Wort Hunger besitzt noch keine Etymologie; es kann vielleicht mit dem Sanskrit-Worte kar*s*, schwinden, zusammenhängen (k*ris*a, mager, schmächtig; deutsch, hager). Das lateinische esurio, von edo abgeleitet, bedeutet, ich will essen. Dieselbe Bedeutung begegnet uns im Sanskrit a*s*anâyati, Nahrung begehren. Das griechische *πεῖνα*, Hunger, ist verwandt mit *πόνος*, Arbeit, *πένομαι*, ich arbeite, strebe, will Nahrung erreichen; wovon der ursprüngliche Begriff wahrscheinlich derselbe ist, wie der, den wir in *σπάω* finden, nämlich ziehen, das deutsche spannen, strecken.

Dursten, gothisch **thaursja**, Sanskrit *trish-yâmi*, bezeugt seinen ursprünglichen Begriff im griechischen *τέρσομαι*, ich bin trocken, lateinisch torreo; gothisch **thaursus**, trocken. Dieselbe Wurzel lieferte das Material zu terra, trockenes Land; tes-ta, trockener Kalk, Schale, zu dem französischen tête, zu testudo, Schildkröte; vielleicht auch zu torrens, engl. torrent, Strom, torris, engl. torch, Fackel und sogar zu dem französischen aussitôt [16]. Dies zeigt uns, wie die Sprache arbeitet.

Was nun die Objecte betrifft, die am leichtesten ihre Namen von den Tönen erhalten haben könnten, die sie ausstossen, so finden wir auch hier, dass sie meistens nicht auf solche Art benannt wurden, während bei solchen Wörtern, wie Kukuk, cuculus, Noiré darauf hinweist, dass dies keine Namen, sondern vielmehr Eigennamen oder Spottnamen sind, und dass sie erst, nachdem der Begriff des Vogels schon längst vorhanden war, in Gebrauch kamen. Laute wie wau-wau, oder bah, oder muh, glaubt er, würden uns höchstens an einzelne Gegenstände erinnern, und könnten deshalb niemals zur Bezeichnung begrifflichen Denkens benutzt werden.

In meinen Vorlesungen »über Darwin's Sprachphilosophie« hatte ich, wie erwähnt, zu zeigen versucht, wie selbst aus derartigen Lauten das Material zu Wurzeln oder phonetischen Typen sich entwickeln liesse, und wie in derselben Weise als verschiedene Schreie den Begriff Schreien hinterlassen könnten, so auch verschiedene Töne wie bah und muh durch gegenseitige Reibung sich zu einer Wurzel emporschwingen könnten, die den Begriff schreien enthielte.

Die Sympathie-Theorie. Professor Noiré hat keine Argumente gegen diese Theorie vorgebracht, aber er hat eine neue aufgestellt, die, so weit sie reicht, jedenfalls eine bessere Erklärung der phonetischen Typen und Vernunftbegriffe gewährt, als meine eigene. Er betont, dass, so oft unsere Sinne erregt und unsere Muskeln sehr angestrengt sind, wir durch das Ausstossen von Tönen eine Art Erleichterung fühlen [17]. Er weist darauf hin, dass besonders, wenn Menschen zusammen arbeiten, wenn Landleute graben oder dreschen, Matrosen rudern, wenn Frauen

spinnen, wenn Soldaten marschiren, sie immer gern ihre Beschäftigung mit gewissen mehr oder weniger vibrirenden oder rhythmischen Lauten begleiten. Diese Aeusserungen, Laute, Rufe, dieses Summen und Singen, sie sind sämmtlich eine Art Reaction gegen die von der Muskelanstrengung verursachte innere Störung. Diese Laute, sagt er, besitzen zwei grosse Vorzüge. Sie sind von Anfang an die Zeichen wiederholter Thätigkeiten, die von uns ausgehen und von uns wahrgenommen werden, aber vor unserem Geiste und in unserer Erinnerung nur als Begriffe dastehen. Jeder wiederholte Vorgang kann für uns nichts anderes als ein Begriff sein, der das Viele in Eins zusammenfasst, und dem wirklich gar nichts Greifbares in der äusseren Welt gegenübersteht. Hier also war sicherlich ein leichter Uebergang von der Wahrnehmung zum Begriffe. — Zweitens, da diese Laute nicht von einem einzelnen Menschen ausgestossen wurden, sondern von Menschen, die alle bei derselben Arbeit beschäftigt waren, so hatten sie noch den andern grossen Vorzug, sogleich allgemein verständlich zu sein. Es ist nicht zu leugnen, dass Noiré's Argumente zu Gunsten seiner Theorie sehr starke sind; ebenso wenig wollen wir bezweifeln, nachdem die primitiven Vorbilder fast aller unserer modernen Werkzeuge in Höhlenwohnungen und Pfahlbauten aufgefunden worden sind, dass ein grosser Theil unseres Wortschatzes von Wurzeln abgeleitet werden kann und auch thatsächlich abgeleitet worden ist, welche solch primitive Thätigkeiten bezeichnen, wie graben, schneiden, reiben, zerren, schlagen, weben, rudern, marschiren u. s. w.

Mein einziger Zweifel ist, ob wir uns mit dieser Erklärung allein bescheiden sollen und ob ein so grosser, so breiter und so tiefer Strom wie die Sprache nicht mehr als eine einzige Quelle gehabt haben könne.

So hatte z. B. die Sprache schon in ihren ersten Anfängen, nicht nur Thätigkeiten, sondern auch Zustände, ja sogar blosse Leiden auszudrücken. Professor Noiré hat selbst ausgeführt, dass alle unsere Sinnesarbeit von zwei Seiten angeschaut werden kann, einer thätigen und einer leidenden. Wir horchen activ und wir hören passiv; activ merken wir auf; dagegen bemerken

wir passiv; wir schnüffeln und wittern einerseits und empfinden unangenehme Gerüche andererseits; wir tasten und wir fühlen; wir versuchen wie etwas schmeckt und wir schmecken etwas Bitteres, auch wenn wir nicht wollen. Obschon moderne Sprachen diese zwei Seiten meistens nur durch éin Verbum ausdrücken, so waren sie doch ursprünglich ganz und gar verschieden. Hören war ursprünglich schwingen, bewegt werden, getroffen werden, und die Wurzel kru oder klu, die in allen arischen Sprachen hören bedeutet, ist vielleicht mit anderen Wurzeln, wie kru schlagen, krad tönen verwandt. Wo wir sagen: ich höre den Donner, war vielleicht die alte Ausdruckweise ich zittere, bebe vom Donner. Daher auch die alte Construction solcher Zeitwörter mit dem Ablativ oder Genitiv, die uns im Sanskrit und im Griechischen bewahrt ist; während im Lateinischen audiro jede Spur des alten Begriffs verloren hat und den allgemeinen objectiven Fall regiert. Horchen im activen Sinn von aufpassen, das Ohr leihen (ausculto) könnte von einer Wurzel ausgedrückt worden sein, die in Beziehung stünde zu dem leisen Athemholen einer Anzahl Menschen, die gemeinsam auf irgend ein bedeutendes Ereigniss warten. Statt dessen finden wir es im Sanskrit durch eine secundäre Wurzel *srush*, hören, ausgedrückt, eine Art Ableitung von *sru*, hören, die noch im englischen to listen, angelsächsisch hlôsnian, hlystan existirt.

In einigen anderen Fällen kommt Noiré's Ansicht der Interjectionstheorie nahe genug. Ob z. B. die Wurzel anh, würgen, eine Interjections- oder eine Nachahmungs-Wurzel genannt werden soll, oder ob man Noiré folgen und sie als aus der Sympathie der Thätigkeit entstanden bezeichnen soll, dürfte schwer zu entscheiden sein. Wenn sie ursprünglich das Gefühl des Drucks, der Erdrückung bezeichnen sollte, so könnte man eher sagen, dass sie aus der Sympathie des Leidens, als aus der des Thuns hervorgegangen sei; ein Laut aber, der aus Sympathie des leidenden Zustandes ausgestossen wird, ist von einem Empfindungsschrei oder einem Nachahmungslaut nicht weit verschieden.

Ich glaube wohl, dass Professor Noiré eine neue Ader entdeckt hat; aber wenn er sich der Aufgabe unterzieht, seine

Theorie specieller auszuarbeiten, wird er wahrscheinlich finden, dass die primitiven Kraftcentren nicht alle in einer und derselben Richtung liegen. Locke[18] hat längst ausgesprochen, was auch andere vor ihm bemerkt hatten, dass alle Wörter, die immaterielle Begriffe bezeichnen, von solchen abgeleitet sind, die materielle Gegenstände bezeichnen. »Woraus«, wie er hinzufügt, »wir ungefähr errathen können, welcher Art und Herkunft die Vorstellungen waren, die in den Köpfen der ersten Anfänger der Sprache lebten«. Nichts ist wahrscheinlicher, als dass ihre täglichen Beschäftigungen die ersten Begriffe abgegeben haben, durch welche die Bildner der Sprache allmählich alles auffassten, was ihre Aufmerksamkeit erregte. Wenn sie ein Wort für flechten oder weben besassen, so konnten sie davon nicht nur den Namen der Spinne ableiten, sondern ebenso gut den des Poeten, der Worte und Gedanken zusammenwebt. Ich stimme mit Aufrecht darin überein, dass wir von einer Wurzel vabh, spinnen das sanskr. ûrṇavâbhi, Spinne, griechisch *ὕφος* Netz und *ὕμνος* Gedicht abzuleiten haben, während griechische Ausdrücke wie *δόλους καὶ μῆτιν, μύθους καὶ μήδεα, οἰκοδομήματα, ὄλβον, κηρὸν ὑφαίνειν*, uns zeigen, wie viele Zweige aus einem einzigen Stamm hervorgehen können. Dieselbe Wurzel in ihrer einfacheren Form, vay, haben wir in dem griechischen *ἤ-τριον*, Werft. Die Wurzeln vabh und vap, bedeuteten jedoch, ehe sie zu ihrer Bedeutung von flechten gelangten, auch so viel als werfen, auch säen; und im intransitiven Sinne ist sogar unser modernes to wabble, watscheln, das Wedgwood zufolge ganz klar onomatopoetisch ist, von Prof. Pott historisch auf dieselbe Wurzel zurückgeführt worden.

Ich bin daher gänzlich Noiré's Ansicht, dass die frühesten Thätigkeiten des Menschen und die Laute, welche sie begleiteten, reichliches Material bieten, um daraus ein vollständiges Wörterbuch zu construiren. Ich stimme ihm ferner bei, dass der Mensch die natürlichsten Metaphern zur Bezeichnung von Naturerscheinungen findet, indem er sie auf sich selbst bezieht, indem er sie anthropomorphisch betrachtet. Wenn die rothe Farbe ausgedrückt werden sollte, nannte er sie eine schreiende Farbe, ein

bitterer Geschmack war ein beissender Geschmack, ein geller Ton ein schneidender Ton. Alles dies ist wahr und noch viel mehr. Aber obwohl ich sehr gern Professor Noiré das *εὕρηκας* zurufe, glaube ich doch, dass wir nicht alle Eingänge versperren sollten, die zu den dunklen Pforten der Sprache führen, und dass wir in unseren Nachforschungen nach den frühesten Verzweigungen des menschlichen Denkens und der menschlichen Sprache gegen gar nichts so sehr auf unserer Hut sein sollten, als gegen den Erzfeind aller Wahrheit — den Dogmatismus.

XXII.

Ueber individuelle Freiheit[1].

Nicht mehr als zwanzig Jahre sind verflossen, seit John Stuart Mill seine Schutz- und Trutzschrift für die Freiheit in die Welt schickte[2].

Wenn es unter den Fürsten des Gedankens in England Einen gibt, der durch Hoheit des Charakters und ruhige Klarheit des Geistes den so oft missbrauchten Titel von Altesse Sérénissime verdiente, so war es, meine ich, John Stuart Mill.

Aber in seinem Essay »On Liberty« kann selbst Mill einen Ausbruch des inneren Grimms nicht ganz unterdrücken. Indem er seine »Bill of Rights« einbringt, indem er hervortritt als der Kämpe für individuelle Freiheit, scheint ein neuer Geist über ihn zu kommen. Er redet wie ein Märtyrer oder wie der Vertheidiger von Märtyrern. Die menschliche Seele mit ihren unergründlichen Gaben, mit ihrer Fähigkeit zu Höhen emporzuwachsen, von denen sich keine Philosophie noch träumen liess, wird in seinen Augen ein Heiligthum, und jeder Versuch, ihr weltweites Gebiet zu beschränken, wird als ein Sacrilegium gebrandmarkt. Die Gesellschaft, der Erzfeind der Rechte des Individuums, wird wie ein böser Riese dargestellt, dessen energische Bekämpfung Pflicht jedes wahren Mannes ist, und dessen Ansprüche, da man sie nicht ganz abweisen kann, jedenfalls auf das geringste Mass beschränkt werden müssen.

Ich zweifle, ob irgend eines der Principien, für welche Mill in seinem Essay »On Liberty« mit so viel Wärme und Eifer einstand, heute auch von dem illiberalsten Philosophen oder dem

conservativsten Politiker würde beanstandet oder angefochten werden. Mill's Forderungen klingen für unsere Ohren sehr bescheiden. Ihr Gesammtinhalt beschränkt sich darauf, »dass das Individuum der Gesellschaft nicht verantwortlich ist für seine Handlungen, sofern diese keine anderen Interessen berühren als seine eigenen, dass es daher von gesellschaftlichen und gesetzlichen Strafen nur für solche Handlungen betroffen werden kann, die fremde Interessen schädigen«.

Ist jemand, der an der Gerechtigkeit dieses Princips zweifelte, oder der die Freiheit des Individuums auf ein geringeres Mass beschränkt wissen möchte? Was immer für eine sociale Tyrannei vor zwanzig Jahren geherrscht haben mag, da sie jenen feurigen Protest den Lippen John Stuart Mill's entrang, können wir uns heute eine Form der Gesellschaft, die nicht völlig utopisch ist, denken, in welcher der einzelne Mensch sich weniger der socialen Fesseln zu schämen hätte, in welcher er alle seine ehrlichen Ueberzeugungen frei äussern, alle seine Theorien kühner vortragen und deren baldige Verwirklichung furchtloser verlangen könnte, in welcher in der That jeder Mensch so ganz er selbst sein kann, als das englische Gemeinwesen, so wie es jetzt ist, eine Frucht mühevoller, saurer Arbeit so des Denkens wie des Thuns zahlreicher Generationen, und das köstlichste Vermächtniss, dass sie Kindern und Kindeskindern hinterlassen haben?

Blicken sie durch die ganze Weltgeschichte, auch die glänzendsten Tage republikanischer Freiheit in Rom und Athen nicht ausgenommen, ich bin überzeugt, Sie werden keine einzige Periode finden, wo das dem Individuum zukommende Mass von Freiheit grösser war, als es jetzt ist, wenigstens in England. Und wenn Sie die vollen Segnungen der gegenwärtigen Zeit recht würdigen wollen, so vergleichen sie doch einmal Mill's Schutzschrift für die Freiheit mit einer anderen, die nicht mehr als zwei Jahrhunderte früher verfasst wurde und zwar von einem Denker, der an Kraft und Kühnheit keineswegs hinter Mill zurückstand. Nach Hobbes ist die einzige Freiheit, die das Individuum in seinem idealen Staate zu beanspruchen hat, »Gedanfreiheit«, wie er es nennt; diese aber besteht in dem Rechte zu

zu beklagen? Ist es nicht vielmehr einem Eingriffe in die individuelle Freiheit gleichzuachten, irgend ein Individuum oder *irgend eine Anzahl von Individuen dieser Waffen der Selbstvertheidigung berauben zu wollen? Haben doch die, welche selber* frei reden und denken, kein Recht, sich zu beklagen, wenn die anderen das gleiche Vorrecht in Anspruch nehmen. Mill selbst nannte die conservative Partei die stupide Partei par excellence und er gab sich grosse Mühe, zu beweisen, dass sie dieses Prädicat nicht bloss zufällig, zeitweilig, sondern aus innerer Nothwendigkeit verdiene. Durfte er sich da wundern, wenn die, welche er so prügelte und geisselte, nun auch ihre eigenen Prügel und Geisseln gegen einen so unbarmherzigen Kritiker anwandten?

Freidenker, und ich gebrauche diesen Namen als Ehrentitel für alle, die wie Mill für jedes Individuum die vollste Freiheit des Gedankens, Wortes und Thuns, soweit sie sich mit der Freiheit der anderen verträgt, verlangen, verfallen leicht in einen Fehler. Ihrer eigenen redlichen Absichten sich bewusst, können sie Misstrauen und Geringschätzung nicht ertragen. Sie erwarten, die Gesellschaft werde sich ihren oft schmerzhaften Operationen unterwerfen, wie ein Patient sich dem Messer des Chirurgen unterwirft. Das liegt nicht in der menschlichen Natur. Der Feind des Schlechten wird stets von seinen Feinden schlecht gemacht. Nicht einen Zoll breit gibt die Gesellschaft auf ohne Widerstand, und wenige Reformatoren erleben den Tag, da ihnen für ihre wohlthätigen Reformen gedankt wird. Mill's ohne seine Bewerbung erfolgte Wahl zum Parlament war ein Triumph, den wenige Reformer mit ihm getheilt haben; sie war so unerwartet, so ausnahmsweise wie Bright's Berufung in das Cabinet oder Stanley's Ernennung zum Decan von Westminster. Solche Anomalien kommen vor in einem Lande wie England, das glücklicherweise so reich an Anomalien ist; aber als Regel muss es gelten, dass ein politischer Reformer es nicht übel nehmen darf, wenn er durchs Leben geht ohne den Titel »Right Honourable«, noch darf ein Mann, der immer die Wahrheit, die ganze Wahrheit und nichts als die Wahrheit zu reden gewillt ist, sich beschweren, wenn er als Märtyrer und nicht als Bischof stirbt.

Aber zugegeben, dass zu Mill's Zeiten in England noch Spuren gesellschaftlisher Tyrannei existirten, wo sind sie jetzt? Werfen Sie einen Blick in Journale und Zeitschriften. Gibt es eine Theorie, die zu wild, eine Reform, die zu gewaltsam erschiene, um öffentlich vertheidigt zu werden? Blicken Sie in die Salons, in die Versammlungssäle gelehrter Gesellschaften. Sind nicht die excentrischesten Redner die Schosskinder der fashionablen Welt? Wenn junge Lords anfangen, die Nothwendigkeit einer Beschränkung der Erbfolge zu discutiren und junge Tutoren in Oxford sich nicht fürchten, eine Abkürzung der langen Ferienzeit vorzuschlagen, so haben wir uns wahrhaftig nicht über Intoleranz der englischen Gesellschaft zu beklagen.

So oft ich diese Thatsachen meinen deutschen, französischen und italienischen Freunden vorstelle, die aus der Lectüre von Mill's Essay »On Liberty« den Eindruck erhalten haben, dass, soviel politische Freiheit auch England geniessen möge, doch dort wenig intellectuelle Freiheit zu finden sei, sind sie meist bereitwillig, sich bekehren zu lassen, soweit die Sache London oder andere grosse Städte betrifft. Aber seht doch nur auf eure Universitäten, sagen sie, die wahren Ammen des englischen Denkens. Könnt ihr deren mittelalterlichen Geist, ihre scholastische Philosophie, ihre mönchischen Institutionen auch nur vergleichen wollen mit der Lebensfrische und der Freiheit unserer Universitäten auf dem Continent? So stark auch diese Vorurtheile in Betreff Oxfords und Cambridges immer gewesen sind, so haben sie doch bei weitem an Intensität zugenommen, seit Prof. Helmholtz in seiner Rede bei Antritt des Rectorats der Universität Berlin die Autorität seines grossen Namens zu Gunsten dieser irrigen Auffassungen in die Wagschale legte. »Die Tutors der englischen Universitäten«, sagt er[4], »dürfen nicht um eines Haares Breite von dem dogmatischen System der englischen Kirche abweichen, ohne sich der Censur ihrer Erzbischöfe auszusetzen und ihre Schüler zu verlieren«. An deutschen Universitäten dagegen, so werden wir belehrt, können die extremsten Consequenzen materialistischer Metaphysik, die kühnsten Speculationen auf dem Boden von Darwin's Evolutionstheorie ebenso ungehindert wie

die extremste Vergötterung päpstlicher Unfehlbarkeit vorgetragen werden.

Hier sind die Thatsachen, auf welche Prof. Helmholtz sich stützt, vollkommen unrichtig, und die Schriften einiger unserer ausgezeichnetsten Tutoren, nenne man sie nun Repetenten oder Privatdocenten, sind eine mehr als genügende Widerlegung seiner Behauptungen. Erzbischöfe haben keinerlei officielle Stellung an englischen Universitäten, und eine von ihnen ausgehende Censur eines Oxforder Tutor würde von der ganzen Universität als eine Impertinenz zurückgewiesen werden. Auch übt die Universität als solche keinerlei strenge Controle über die Tutoren, selbst wenn sie nicht bloss vor ihrem eigenen Collegium Vorlesungen halten. Jeder Master of Arts in Oxford hat jetzt Anspruch auf die venia legendi und ich hege Zweifel, ob er sich solchen Einschränkungen unterwerfen würde, wie sie an deutschen Universitäten die Facultät jedem Privatdocenten auferlegt. Privatdocenten sind in Deutschland von der Facultät ausgeschlossen worden wegen Incompetenz, anderen ist Schweigen geboten worden wegen Insubordination. Während meines dreissigjährigen Aufenthalts an der Universität Oxford ist kein ähnlicher Fall zu meiner Kenntniss gekommen, und ich halte es nicht für wahrscheinlich, dass je etwas ähnliches dort geschehen könnte.

Was nun die extremen Schlussfolgerungen materialistischer Metaphysik betrifft, so gibt es Oxforder Tutoren, welche mit den Systemen solcher Giganten wie Hobbes, Locke und Hume gerungen haben, und die nicht danach aussehen, als wenn ihnen ein Büchner oder Vogt Schrecken einjagen könnte!

Ich weiss, dass Vergleichungen gehässig sind, und ich bin der letzte Mann, der Vergleichungen zwischen englischen und deutschen Universitäten anstellen möchte, die zum Nachtheile der letzteren ausfallen sollten. Aber was Freiheit des Denkens, Redens, Thuns betrifft, so würde gewiss Prof. Helmholtz, wenn er nur einige Wochen in Oxford verbringen wollte, finden, dass wir hier ein weit grösseres Mass von Freiheit geniessen, als die Professoren und Privatdocenten an irgend einer Universität des Continents. Die Publicationen mancher unserer Professoren und

Tutoren hätten ihn schon belehren können, dass, wenn in ihren Schriften auch weniger tapfere Worte und herausforderndes Gerede ist, sie doch durchaus den festen, männlichen Willen bekunden, die Wahrheit zu sagen, eine Eigenschaft, in der sie wohl von den Leitern des Gedankens in Frankreich, Deutschland und Italien mögen erreicht, aber nicht leicht übertroffen werden.

Der wirkliche Unterschied zwischen englischen und continentalen Universitäten besteht darin, dass die ersteren sich selbst regieren, die letzteren regiert werden. Selbstregierung legt Verantwortlichkeiten, manchmal Beschränkungen und Schweigen auf. Es möge mir erlaubt sein, die Worte eines anderen ausgezeichneten Professors der Berliner Universität, Du Bois-Reymond, anzuführen, der in einer Rede an seine Collegen diesen zu sagen wagte[5]: »Ohnehin haben wir noch von den Engländern zu lernen, wie grösste Ungebundenheit der Einzelnen sehr gut mit williger Unterwerfung unter heilsame, wenn auch zuweilen unbequeme Satzungen sich verträgt«. Dies ist besonders wahr, wenn, wie dies auf den englischen Universitäten der Fall ist, alle Statuten aus der eigenen Entschliessung hervorgegangen sind. In Deutschland ging principiell, wie Prof. Helmholtz selber sagt, die letzte Entscheidung in fast allen wichtigeren Universitätsangelegenheiten an den Staat über, und er leugnet nicht, dass in Zeiten politischer oder kirchlicher Spannung oft ein rücksichtsloser Gebrauch von dieser Obergewalt gemacht wurde[7]. Nebenbei gibt es dann noch unwichtigere Dinge, wie Gehaltserhöhungen, Urlaubsbewilligungen, wissenschaftliche Missionen, sogar Titel und Decorationen, die alle einen klugen Unterrichtsminister in den Stand setzen, seinen persönlichen Einfluss bei den weniger unabhängigen Mitgliedern der Universität geltend zu machen. Bald kommt dann die Nemesis. Wie der Minister oder der Ministerialrath die Professoren ködert, so ködern die Professoren den Ministerialrath und den Minister, und es werden im Namen der Wissenschaft Ungerechtigkeiten begangen, die den an englischen Universitäten durch offenen Parteikampf herbeigeführten Ungerechtigkeiten selbst an Zahl nicht nachstehen und von denen

man ausserhalb Deutschland mehr zu hören hat, als in Deutschland selbst. In Oxford kennt weder die Universität den Minister, noch der Minister die Universität. Die Entschlüsse der Regierung, sie sei liberal oder conservativ, unterliegen freier Discussion; oft begegnen sie energischem Widerstand seitens der akademischen Körperschaften, und das persönliche Misswollen eines Ministers oder Ministerialraths vermag so wenig einem Professor oder Tutor ein Haar zu krümmen, als seine Gunst seinem Gehalte auch nur einen Penny zufügen könnte.

Aber dies sind, wie gesagt, unwichtigere Dinge. Was den englischen Universitäten ihren besonderen Charakter verleiht, ist ein Gefühl von Macht und Verantwortlichkeit: Macht, weil sie die geachtetsten unter den zahlreichen Corporationen des Landes sind; Verantwortlichkeit, weil die höhere Erziehung des ganzen Landes allein ihrer Sorge anvertraut ist. Ihr einziger Meister ist die öffentliche Meinung, wie sie im Parlament sich ausspricht, ihr einziger Sporn das eigene Pflichtgefühl. Es gibt kein Land in Europa, wo die Universitäten eine so hohe Stellung einnehmen als in England, und wo diejenigen, welche die Ehre haben, ihnen anzugehören, mit grösserer Wahrheit sagen könnten: »Noblesse oblige«.

Ich kenne die Gefahren der Selbstregierung, besonders wo höhere und idealere Interessen ins Spiel kommen, und es gibt wahrscheinlich wenige, die eine wirkliche Reform in Schulen und Universitäten wünschen, die nicht manchmal das Verlangen nach einem Dictator, einem Bismarck oder Falk überkommen hat. Aber ein solches Verlangen entspringt nur aus augenblicklicher Schwäche oder Verzagtheit, und keiner, der den Unterschied zwischen Regiertwerden und Sichselbstregieren kennt, wird je im Ernste wünschen, von jener hohen, obschon gefahrvollen Stellung herabzusteigen zu dieser niederen, so sicher und behaglich sie auch scheinen mag. Keiner, der je die Freiheit gekostet hat, wird sie gegen irgend etwas in der Welt vertauschen mögen. Die öffentliche Meinung ist manchmal eine herbe Schulmeisterin, und Majoritäten können grosse Tyrannen sein für die, welche ihren eigenen Ueberzeugungen treu bleiben wollen. Aber in dem

Kampfe aller gegen alle fühlt jeder einzelne, dass er seine rechtmässige Stellung einnimmt, und dass er seinen rechtmässigen Einfluss ausüben kann. »Jeder freut sich seiner Stelle, bietet dem Verächter Trutz«. Unterliegt er, so unterliegt er in ehrlichem Streite, siegt er, so hat er sich bei keinem Anderen zu bedanken. Gewiss haben despotische Regierungen oft ein sehr wohlthätiges Patronat durch Ermuthigung und Belohnung von Dichtern, Künstlern und Männern der Wissenschaft geübt. Aber die Genien, welche die Liebe und Bewunderung eines ganzen Volkes sich eroberten, sind grösser als jene, welche die Gunst der glänzendsten Höfe gewannen; und wir wissen es, wie mancher schöne Ruhm Schiffbruch gelitten hat an den Gunstbezeugungen, die er aus den Händen eines mächtigen Ministers oder eines ehrgeizigen Fürsten zu empfangen hatte.

Aber kommen wir auf Mill und seine Schutzschrift für die Freiheit zurück. Obschon ich glauben möchte, dass, wäre er noch unter uns, er ein höheres Mass von Freiheit für das Individuum verlangen würde, als jetzt einem jeden von uns innerhalb der Gesellschaft, in der wir uns bewegen, gewährt ist, so ist doch die Hauptursache, auf welche er seine Fürsprache für die Freiheit begründete, das Hauptübel, das, so dachte er, nur beseitigt werden könne, wenn die Gesellschaft dem individuellen Geiste mehr Ellbogenraum gestatten wollte, noch in gleichem Masse vorhanden wie zu jener Zeit — ja, in viel höherem Masse. Das Princip der Individualität hat in der Gegenwart mehr Einbusse erlitten, als in irgend einer Periode der Vergangenheit. Die Welt nimmt mehr und mehr einen Herden-Charakter an, und was die Franzosen unsere »nature moutonnière« nennen, der Trieb nachzuspringen, wo irgend ein Leithammel vorangesprungen ist, gelangt immer mehr zur Geltung in Politik, Religion, Kunst und sogar in der Wissenschaft. Tocqueville drückte sein Erstaunen darüber aus, dass die Franzosen der Gegenwart einander sich so viel ähnlicher sind, als die der vorigen Generation es waren. Dieselbe Bemerkung, sagt John Stuart Mill, passt auf England in weit höherem Grade. »Das moderne régime der öffentlichen Meinung«, fügt er hinzu, »ist eine unorganisirte

Form dessen, was die chinesischen Erziehungs- und politischen Systeme in organisirter Form sind; und wofern die Individualität nicht im Stande sein wird, sich erfolgreich gegen dies Joch aufzulehnen und zu behaupten, so wird Europa trotz seiner hohen Antecedentien und trotz seines christlichen Glaubensbekenntnisses dahin kommen, ein zweites China zu werden«.

Ich stimme vollkommen mit Mill überein in der Anerkennung der Gefahr der Uniformität; aber ich bezweifle sehr, ob das, was er das régime der öffentlichen Meinung nennt, allein oder auch nur in der Hauptsache dafür verantwortlich zu machen ist. Gewiss gibt es manche Leute, in deren Augen die Uniformität eher ein Vorzug als ein Nachtheil ist. Wenn alle gleich stark, gleich gebildet, gleich reich, gleich gross oder klein wären, dann hätte die Gesellschaft nach ihrer Ansicht das höchste Ideal erreicht. Die nämlichen Leute bewundern einen altmodischen französischen Garten, in dem geschnittene Taxushecken, künstliche Mauern, Thürme und Pyramiden bilden, weit mehr als die riesigen Taxusbäume, die wie gewaltige Schlangen mit ihren gewundenen Wurzeln den Boden umklammern und mit dem Dunkelgrün ihrer Aeste die weissen Kalkriffe der Themse-Ufer beschatten. Aber jene französischen Gärten, wenn sie nicht beständig verschnitten und am Wachsen verhindert werden, verwildern alsbald. Wie in der Natur, so ist in der Gesellschaft Uniformität allein oft gleichbedeutend mit Stagnation, während Mannigfaltigkeit das sicherste Zeichen von Gesundheit und Kraft ist. Das tiefste Geheimniss der Natur ist ihre Vorliebe für beständige Neuheit. Ihre Tendenz, uneingeschränkt, ist, unausgesetzt neue Varietäten zu schaffen, die, wenn sie ihren Zweck erfüllen, für einige Zeit oder auch vielleicht für immer Dauer gewinnen, während andere, nachdem sie ihren Zweck erfüllt haben, verschwinden, um neuen und stärkeren Typen Platz zu machen.

Das nämliche Mysterium ist die Lebenswurzel der menschlichen Gesellschaft. Diese besteht und lebt in Individuen, von denen jedes verschieden sein soll von allen anderen, um sein besonder Theil zu allgemeiner Wohlfahrt beizutragen. Wie kein Baum dem anderen Baum, kein Blatt des nämlichen Baumes ir-

gend einem anderen Blatte gleich ist, so ist kein menschliches Wesen einem anderen ganz gleich und soll es auch nicht sein. In dieser unendlichen, für uns unbegreiflichen Mannigfaltigkeit menschlicher Seelen verwirklicht sich die tiefste Absicht menschlichen Lebens; je mehr die Gesellschaft diese Absicht erfüllt, um so freieren Raum gewährt sie der Entwickelung jedes individuellen Keimes, um so reicher die Ernte in nicht zu ferner Zukunft. So tief und unergründlich ist das Mysterium der Individualität, dass ich mich nicht wundere, wenn auch die Philosophen, welche wie Mill den Begriff des Wortes »heilig« auf den kleinsten Bezirk beschränken, in jeder individuellen menschlichen Seele etwas Heiliges sehen, etwas, auch da, wo wir es nicht verstehen, zu Verehrendes, etwas, das gegen jede brutale Gewalt zu beschützen ist[7].

Ich trenne mich von Mill und seiner Schule nur in Betreff der Frage, von welcher Seite her jene Epidemie der Uniformität hereinbricht, welche die freie Entwickelung der modernen Gesellschaft bedroht. Mill findet sie in der Gesellschaft, in der wir uns bewegen, bei denen, die uns zur Seite kämpfen, unseren Zeitgenossen. Ich bin überzeugt, dass unsere wahren Feinde in unserem Rücken sind; dass die schwersten Ketten, die wir schleppen, nicht von der Gegenwart, sondern von vergangenen Geschlechtern geschmiedet sind — von unseren Ahnen, nicht von unseren Zeitgenossen.

Ueber diesen Punkt, über die Fesseln individueller Freiheit, mit denen beladen wir gleichsam schon auf die Welt kommen, sowie über die Mittel, diese alten Ketten abzuschütteln oder doch mindestens sie leichter und anmuthiger zu tragen, möchte ich heute Abend zu Ihnen sprechen.

Fürchten Sie nicht, dass ich das jüngst so viel besprochene und bestrittene Gebiet der Erblichkeit, sei es nach der physiologischen oder psychologischen Seite, betreten werde. Das ist gerade jetzt ein Lieblingsthema, und die merkwürdigsten Thatsachen werden zusammengetragen, um die Wirksamkeit dessen, was man Erblichkeit nennt, ins Licht zu setzen. Aber je mehr solche Thatsachen wir kennen, um so weniger scheinen uns die zu Grunde liegenden Principien verständlich. Vererbung ist eines jener zahl-

reichen Worte, die gerade durch ihre Einfachheit und Klarheit so sehr geeignet sind, unsere Einsicht zu verdunkeln. Wenn der Vater blaue Augen hat und der Sohn blaue Augen hat, was ist einleuchtender, als das letzterer sie ererbt hat? Wenn der Vater stottert und der Sohn stottert, wer bezweifelt, dass dies durch Erblichkeit geschieht? Wenn der Vater ein Musiker und der Sohn ein Musiker ist, so sagen wir ohne Bedenken, dass das Talent bei ihnen erblich ist. Aber was ist denn mit dem Worte Erblichkeit gemeint? In keinem Falle das, was es für gewöhnlich bezeichnet, dass nämlich etwas Aeusserliches wie Geld, das von dem Vater gesammelt, nach seinem Tode gesetzlich auf den Sohn übergeht. Was immer sonst unter Erblichkeit zu verstehen sein mag, diese Bedeutung hat es nicht. Aber unglücklicherweise ist das Wort vorhanden, und es erscheint fast pedantisch, sich über seinen Sinn den Kopf zu zerbrechen; denn die meisten Leute sind dankbar, wenn ein bequemes Wort ihnen die Mühe angestrengten Denkens erspart.

Ein anderer augenscheinlicher Vorzug der Erblichkeits-Theorie ist ihre Anwendbarkeit auf alle Fälle. Hat der Sohn blaue und der Vater schwarze Augen, so ist alles wieder in Ordnung; denn entweder die Mutter oder die Grossmutter oder irgend ein historischer oder prähistorischer Ahne mochte blaue Augen gehabt haben, und Atavismus, wir wissen es, macht sich nach hunderten und tausenden von Jahren noch geltend.

Glauben Sie ja nicht, dass ich die einfachen und planen Thatsachen leugne, die unter den Begriff Erblichkeit fallen. Ich leugne nur, dass dies Wort irgend welche Lösung eines überaus schwierigen Problems enthalte. Es ist ein Name, eine Metapher, gerade so schlecht, wie die alte Metapher von den angeborenen Ideen; denn es existirt kaum ein Punkt von Uebereinstimmung zwischen dem Vorgang, wonach der Sohn die blauen Augen, das Stottern, oder das musikalische Talent mit dem Vater gemein hat und dem, wonach das Gesetz nach des Vaters Tode dem Sohne den Besitz der Pfunde, Schillinge und Pence zusichert, die jener in seiner Kasse hatte.

Welches aber auch immer der wahre Sinn des Wortes Erb-

lichkeit sein mag, gewiss ist, dass jedes Individuum schwer beladen auf die Welt kommt. Nirgends hat das Bewusstsein der Bürde, die auf jeder Generation lastet, wenn sie ihre Reise durch's Leben antritt, einen stärkeren Ausdruck gefunden, als bei den Buddhisten. Was andere mit verschiedenen Namen »Fatum oder Vorsehung«, »Tradition oder Vererbung«, »Umstände oder Umgebung« nennen, das nennen sie Karman, That — was gethan ist, sei es von uns oder anderen, das angesammelte Werk aller derer, die vor uns kamen, dessen Consequenzen wir zu tragen haben, so im Guten wie im Schlimmen. Ursprünglich scheint dies Karman persönlich aufgefasst worden zu sein wie die Werke, die wir selbst in früheren Existenzen gethan haben. Aber, da wir persönlich uns nicht bewusst sind, solche Werke in früheren Zeiten verrichtet zu haben, so kann man selbst diese Art von Karman unpersönlich nennen. Auf die Frage, wie das Karman seinen Anfang nahm, dessen Ansammlung doch die Bedingung alles gegenwärtig Existirenden ausmacht, hat der Buddhismus keine Antwort, so wenig als irgend ein anderes religiöses oder philosophisches System. Der Buddhismus sagt, es begann mit avidyâ und avidyâ bedeutet Unwissenheit[8]. Ein viel tieferes Interesse nehmen die Buddhisten an der Frage, wie das Karman vernichtet werden möge, wie jeder Mensch in den Stand gesetzt werden kann, sich von dem Einflusse des Karman zu befreien, und Nirwâna, das höchste Ziel aller ihrer Träume, wird von buddhistischen Philosophen oft definirt als »Befreiung vom Karman«[9].

Was die Buddhisten unter dem allgemeinen Namen Karman verstehen, umfasst alle Einwirkungen der Vergangenheit auf die Gegenwart, sowohl physische als geistige[10]. Es ist nicht meine Aufgabe, alle diese Einflüsse zu untersuchen oder auch nur zu nennen, obschon ich gestehe, dass es nichts Interessanteres gibt, als die Oberfläche unseres modernen Lebens so zu betrachten, wie wir eine geologische Karte betrachten, um zu sehen, wie die ältesten Formationen überall unter unseren Füssen zum Vorschein kommen. So schwer es ist, eine geologische Karte von England zu coloriren, weit schwerer würde es sein, eine genügende An-

zahl von Farben zu finden, um die verschiedenen Bestandtheile der geistigen Oberfläche dieses Landes zu bezeichnen.

Dass wir alle, ob wir nun Englisch oder Deutsch, Französisch oder Russisch reden, in Wirklichkeit eine alte orientalische Sprache sprechen, so unglaublich dies auch vor hundert Jahren geklungen hätte, ist jetzt eine von jedermann zugestandene Thatsache. Obgleich die jetzt in Europa gesprochenen Dialekte sich vor mehreren Jahrtausenden vom Sanskrit, der alten classischen Sprache Indiens, getrennt haben, so ist doch die Kette, welche den Osten mit dem Westen verbindet, noch so ungebrochen, dass ein intelligenter Engländer noch immer den Sinn von manchen Sanskritwörtern errathen könnte. Wie gering ist der Unterschied zwischen Sanskrit sûnu und Englisch son, zwischen Sanskrit duhitar und Englisch daughter, zwischen Sanskrit vid, wissen und Englisch to wit, zwischen Sanskrit vaksh, wachsen und Englisch to wax! Bedenken Sie, wie hoch wir eine altsächsische Urne, eine römische Münze, eine celtische Waffe schätzen, wie wir sie reinigen, etikettiren und sorgfältig in unsere Museen niederlegen! Und doch, was ist ihr Alterthum im Vergleiche mit dem Alterthume solcher Wörter wie son oder daughter, father und mother? Es gibt keine älteren Denkmäler als die in jenen handlichen Bänden, die wir Wörterbücher nennen, gesammelten und die, welche diese Alterthümer zu interpretiren verstehen — so wie sie z. B. in Grimm's deutschem Wörterbuche, Littré's »Dictionnaire de la langue française«, oder in Professor Skeat's »Etymological Dictionary of the English language« interpretirt sind — werden mehr von dem wirklichen Wachsthum des menschlichen Geistes lernen, als wenn sie zahlreiche Bände über Logik und Psychologie studiren.

Und wie wir vermöge unserer Sprache der arischen Schicht angehören, so gehören wir durch unsere Schrift zur hamitischen. Wir schreiben noch heute Englisch in der Hieroglyphenschrift; und trotz aller Wandlungen, welche die alten Hieroglyphen auf ihrer Reise von Aegypten nach Phönicien, von Phönicien nach Griechenland, von Griechenland nach Italien und von Italien nach England erfahren haben, ist doch gewiss, dass so oft wir das

grosse F schreiben, so oft wir die obere Linie und die kleinere Mittellinie durch den senkrechten Strich ziehen, wir die beiden Hörner des Kerastes, der gehörnten Schlange, durch die die alten Aegypter den Laut f darstellten, zeichnen. Sie schrieben den Namen des Königs, den die Griechen Cheops, sie selber aber Chu-fu nannten, so[11]:



Hier wird das erste Zeichen, das Sieb, ausgesprochen *chu*, das zweite, die gehörnte Schlange *fu*, und der kleine Vogel *u*. In der Cursiv- oder hieratischen Schrift erscheint die gehörnte Schlange als ⅄, in der späteren demotischen als y und ϥ. Die Phönicier, welche ihre Buchstaben aus dem hieratischen Aegyptisch nahmen, schrieben 𐤊 und Y. Die Griechen, welche ihre Buchstaben von den Phöniciern überkamen, schrieben ꟻ. Als die Griechen, die ursprünglich wie die Phönicier von der Rechten zur Linken schrieben, ihre Schrift umkehrten, drehten sie auch die Zeichen, und wie ꓘ zu K wurde, so wurde ꟻ vau zu F, dem sogenannten griechischen Digamma, dem lateinischen F.

Auch das erste Schriftzeichen von Chu-fu existirt noch in unserem Alphabet, und in der Querlinie von H müssen wir den letzten Rest der Linien, welche das Sieb durchschneiden, anerkennen. Das Sieb erscheint im Hieratischen als ◎, im Phönicischen als 𐤇, im Altgriechischen als ⊟, welches auf Inschriften von Mykenä und anderen Orten als Zeichen des Spiritus asper sich vorfindet, während es im Lateinischen uns als Buchstabe H bekannt ist[12]. In der nämlichen Weise erinnert die Wellenlinie unseres grossen geschriebenen L noch sehr lebhaft an den gekrümmten Rücken des gelagerten Löwen, der in den späteren hieroglyphischen Inschriften den Laut l vertritt.

Wenn wir so durch unsere Sprache Arier, durch unsere Buchstabenschrift Aegypter sind, so genügt ein Blick auf unsere

Taschenuhren, um zu sehen, dass wir Babylonier sind. Warum ist unsere Stunde in sechzig Minuten, unsere Minute in sechzig Secunden getheilt? Wäre nicht eine Eintheilung der Stunde in zehn, fünfzig oder hundert Minuten viel natürlicher? Die Eintheilung unserer Zifferblätter in sechzig Theile stammt daher, dass der griechische Astronom Hipparchos, der im zweiten Jahrhundert v. Chr. lebte, das babylonische System der Zeitrechnung annahm, in welchem die Sechzigtheilung zu Grunde lag. Die Babylonier kannten das Decimalsystem; aber für praktische Zwecke zählten sie nach sossi und sari, der sossos bezeichnete 60, der saros $60 \times 60 = 3600$. Von Hipparchos fand dies System seinen Weg in die Werke des Ptolemäus (um 150 n. Chr.), und von da trug der Strom der Civilisation es abwärts, bis es seinen letzten Ruheplatz in den Zifferblättern unserer Uhren fand [13].

Und warum beträgt der englische Sovereign gerade zwanzig Schillinge? Die wahre Ursache liegt wieder in Babylon. Von den Babyloniern lernten die Griechen die Kunst, Gold und Silber zu Handelszwecken abzutheilen. Es ist erwiesen, dass die currente Goldmünze von Westasien genau den sechzigsten Theil einer babylonischen mnâ oder mina ausmachte. Sie war ungefähr unserem Sovereign gleich. Das schwierige Problem des Werthverhältnisses zwischen Gold und Silber bei der Doppelwährung war bis zu einem gewissen Grade schon in dem alten mesopotamischen Königreich gelöst, indem dieses Verhältniss auf $1 : 13^1/_3$ festgesetzt wurde. Der courante Silber-Sekel war in Babylon im Verhältnisse von $13^1/_3$ zu 10 schwerer als der Gold-Sekel, und hatte deshalb den zehnten Theil des Werthes eines Gold-Sekel; der halbe Silber-Sekel, von den Griechen Drachma genannt, war ein zwanzigstel Gold-Sekel an Werth. Die Drachme oder der halbe Silber-Sekel kann deshalb als der älteste Typus des englischen Silber-Schillings in seinem Werthverhältnisse zum Gold-Sovereign betrachtet werden [14].

Eines der wichtigsten Werkzeuge unseres Geisteslebens will ich nur noch erwähnen, die Ziffern, welche wir arabische nennen, weil wir sie von den Arabern empfingen, welche die Araber dagegen indische nannten, weil sie dieselben von den Indern er-

hielten — um Ihnen zu zeigen, wie dieses unser neunzehntes Jahrhundert von längst vergangenen und vergessenen Jahrhunderten abhängig ist, wie wir das, was wir sind, nicht durch uns selbst, sondern durch die sind, die vor uns kamen, und wie der geistige Untergrund, auf dem wir stehen, aus dem Geröll von Gedanken besteht, welche zuerst gedacht wurden und nicht auf diesen Inseln noch in Europa, sondern an den Ufern des Oxus, des Nil, des Euphrat und des Indus.

Nun werden Sie fragen: Quorsum haec omnia? Was hat dies alles zu thun mit der Freiheit und der freien Entwickelung des Individuums? Kann denn ein Mensch, weil er als der Erbe aller früheren Zeitalter geboren wird, deswegen nicht frei wachsen und sich entfalten und alle Fähigkeiten seiner Individualität entwickeln? Sind die, welche vor ihm kamen und ihm dies treffliche Vermächtniss hinterlassen haben, deswegen seine Feinde zu nennen? Ist jene Kette der Tradition, welche ihn mit der Vergangenheit verbindet, wirklich eine quälende Fessel und nicht vielmehr das Gängelband, ohne welches er niemals lernen würde, aufrecht zu gehen?

Sehen wir uns die Sache näher an. Niemand wird zu behaupten wagen, dass jedes Individuum sein Leben als ein junger Wilder beginnen sollte, dem man es überlassen müsste, sich eine eigene Sprache zu bilden, seine eigenen Buchstaben, Zahlzeichen, Münzen zu erfinden. Im Gegentheil, wenn wir alles dieses und noch ein gut Theil mehr, als Religion, Moral und schulmässiges Wissen unter dem allgemeinen Namen Erziehung begreifen, so wird selbst der eifrigste Vertheidiger des Individualismus nicht verlangen, dass das Kind in die Welt trete, ohne sich der Erziehung zu unterwerfen oder vielmehr ihr unterworfen zu werden. Die meisten von uns gehen weiter und rechnen es Eltern oder Gemeinden zum Verbrechen an, ein einziges Kind unerzogen aufwachsen zu lassen. Die Entschuldigung unwürdiger Eltern, dass sie das Recht hätten, mit ihren Kindern zu verfahren, wie sie wollten, ist endlich in die Winde zerblasen worden. Ich erinnere mich noch recht wohl der Zeit, wo Pseudo-Liberale sich nicht schämten zu sagen, dass, was immer andere Völker, z. B.

die Deutschen thun möchten, England sich niemals dem Unterrichtszwang unterwerfen werde. Auch diese elende Sophistik ist endlich zum Schweigen gebracht; und unter den Vertheidigern des Unterrichtszwangs, der Nothwendigkeit, die Freiheit wilder Eltern von wilden Kindern zu beschränken, standen in erster Linie J. Stuart Mill und seine Freunde, die Apostel der Freiheit und des Individualismus[15]. Man darf wohl sagen, dass in der Geschichte eines jeden Staates mit dem Tage, wo er den Unterrichtszwang als Theil seines Grundgesetzes aufnimmt, eine neue Aera anbricht, und ich wünsche der liberalsten Stadt in England (Birmingham) Glück, dass sie in diesem Punkte sich als unerbittliche Tyrannin gezeigt hat.

Aber bilden wir uns ja nicht ein, dass der Unterrichtszwang nicht seine Gefahren hätte. Wie eine gewaltige Maschine, muss er sorgfältig überwacht werden, soll er anders nicht, was jeder Zwang bewirkt, sklavische Willfährigkeit, und was alle Maschinen bewirken, monotone Einförmigkeit zur Folge haben.

Wir wissen, dass jeder Unterricht in seinen Anfängen rein dogmatisch sein muss. Die Kinder lernen Sprache, Religion, Moral, Vaterlandsliebe, und später in der Schule Geschichte, Literatur, Mathematik und alles Uebrige, lange bevor sie im Stande sind, selbständig zu fragen, zu urtheilen, zu wählen, und es gibt kaum etwas, das ein Kind nicht glauben wird, wenn es von denen kommt, an die das Kind glaubt.

Lesen, Schreiben, Rechnen, müssen zweifellos dogmatisch gelehrt werden, und sie nehmen eine sehr beträchtliche Zeit des Unterrichts in Anspruch, namentlich in englischen Schulen. Die englische Orthographie ist ein nationales Unglück, und in dem eifrigen internationalen Wettlaufe zwischen allen Ländern Europa's bringt sie das englische Kind in einer Weise zurück, die geradezu unglaublich wäre, wenn nicht die Statistik es auswiese. Ich kenne die Schwierigkeiten einer orthographischen Reform, ich weiss was die Leute meinen, wenn sie dieselbe unmöglich nennen; aber ich weiss auch, dass persönliche und nationale Tugend gerade darin besteht, die sogenannten Unmöglichkeiten zu be-

zwingen, und dass keine Nation so viele unmögliche Dinge schon gethan hat und noch zu thun hat, als gerade die englische.

Aber zugegeben, dass Schreiben, Lesen und Rechnen fast die ganze Schulzeit in Anspruch nehmen und die besten Kräfte der Schüler absorbiren, kann denn nicht auch etwas in den Spielstunden gethan werden? Kann man nicht manche Arbeit in Spiel, manches Spiel in Arbeit verwandeln? Kann nicht die Beobachtungsgabe des Kindes geübt und entwickelt werden, indem es Blumen, Steine oder Schmetterlinge sammelt? Kann nicht seine Urtheilskraft gebildet werden, sei es in gymnastischen Uebungen, oder indem es den Flächenraum eines Kartoffelfeldes, die Höhe eines Kirchthurmes ausmisst? Könnte nicht dies alles gethan werden ohne Hinblick auf Examina und die dafür von der Regierung an jede Schule zu leistende Beisteuer[16], oder aus reiner Menschen- oder Kindesliebe, um die kleinen dummen Köpfchen mit einem Sonnenstrahl von Freude zu erwärmen und zu erleuchten? Solche Strahlen rufen oft genug verborgene köstliche Keime ins Leben, viel, viel mehr als das dumpfe, tödliche Gewicht solcher Lectionen wie dass th-ough wie though (thô), through wie thr-ough (thrû) und en-ough wie enough (enöf) auszusprechen ist? Ein Kind, das einmal dies glaubt, wird in Zukunft alles glauben. Die, welche die Naturwissenschaft in die Schule eingeführt wissen möchten, erschrecken die Schulmeister oft schon durch den blossen Namen Naturwissenschaft. Aber gewiss sollte jeder Schulmeister, der nur das Salz in seine Suppe verdient, im Stande sein, den Kindern Liebe zur Natur, Verwunderung über die Natur, rege Neugierde in ihre Geheimnisse einzudringen und Lust, sich manche von ihren Schätzen anzueignen, einzuflössen und zwar dies alles in frischer Luft des Feldes und Waldes, wo besser als in muffigen Schulzimmern die Sinne geschärft, die Brust erweitert und jene Freiheit des Denkens genährt wird, die England zu dem gemacht, was es war, auch vor dem Unterrichtszwang.

Aber genug davon; denn bei meiner heutigen Rede war es meine Absicht, viel mehr von dem höheren, als von dem Elementar-Unterricht zu reden.

Aller Unterricht, sowie er jetzt in den meisten europäischen Ländern existirt, kann in drei Stufen eingetheilt werden: in den elementaren, gelehrten und akademischen, oder auch primären, secundären und tertiären.

Der Elementar-Unterricht ist endlich in den meisten civilisirten Staaten obligatorisch geworden. Unglücklicherweise jedoch scheint es unmöglich — wenigstens für jetzt — in den obligatorischen Unterricht etwas mehr, als gerade die Elemente des Wissens aufzunehmen; obschon bei richtiger Behandlung, wie ich aus Erfahrung weiss, eine wohlgeleleitete Elementarschule auch für andere Gegenstände — wie Naturwissenschaft, neuere Sprachen, Volkswirthschaft — Gelegenheit des Erlernens bieten kann, und dennoch, unter dem gegenwärtig vom Parlament bestätigten System der Zusteuer, je nach den Resultaten des Examens, gar wohl ohne wohlthätige Beiträge von Privatpersonen bestehen kann.

Die nächste Stufe über dem Elementar-Unterricht ist der gelehrte Unterricht, wie er in grammar schools, Gelehrtenschulen, sei es öffentlichen oder privaten, ertheilt wird. Je nachdem die Schüler die Absicht hegen, eine Universität zu besuchen oder beim Verlassen der Schule gleich ins praktische Leben einzutreten, zerfallen diese Schulen in zwei Klassen. In der einen Klasse, den Realschulen, wie sie in Deutschland genannt werden, wird weniger Latein, kein Griechisch, aber mehr Mathematik, Physik und neuere Sprachen gelehrt; in der anderen, die auf dem Continent Gymnasien genannt werden, bilden die alten Klassiker das wesentliche Unterrichtsmaterial.

Gerade auf dieser Stufe übt die Erziehung — sei es in Privat- oder öffentlichen Schulen — ihre stärkste nivellirende Wirkung. In zahlreichen Schüler-Klassen kann wenig eingegangen werden auf individuelle Neigungen oder Talente. In Deutschland, mehr noch als in England, ist das Hauptbestreben des guten und gewissenhaften Lehrers, seine Klasse am Ende des Jahres möglichst gleichmässig ausgebildet zu haben, und er erwirbt sich viel mehr den Beifall der Schulbehörden, wenn die ganze Klasse gute Fortschritte gemacht hat und wohlgesittet ist, als wenn er

ein paar reichbegabte, glänzend entwickelte Knaben wie Paradepferde vorführen kann, hinter denen eine Herde zerfahrener, geistig lahmer und zurückgebliebener Jungen nachhumpelt.

Und was nun die Methode des Unterrichtens in den Schulen angeht, wie kann dieselbe anders als auf Autorität gegründet sein? Die Sokratische Methode ist vorzüglich, wenn wir die viri Socratici finden und Musse zur freien Discussion haben. Aber in der Schule, die jetzt fast wie zum Spotte σχολή d. h. Musse heisst, ist die richtige Method· die von den grossen Unterrichtsmeistern des siebzehnten und achzehnten Jahrhunderts eingeführte. Die Knaben in der Schule müssen ihren Geist in eine Reihe von Schriftfächern verwandeln und sich bemühen, so viele als möglich mit nützlichen Notizen auszufüllen, niemals vergessend, wie viele noch leer sind. Es ist ein ungeheurer Vorrath von positivem Wissen, der in dem Alter zwischen zehn und achtzehn Jahren bewältigt und erworben werden muss — grammatische Regeln, ganze Schnüre und Stränge von Vocabeln, Daten, Städtenamen, Fluss- und Bergnamen, mathematische Formeln u. s. w. Alles hängt hier von der aufnehmenden und festhaltenden Kraft des Geistes ab. Das Gedächtniss muss, ohne Ueberanstrengung, so weit gekräftigt werden, dass es endlich fast mechanisch gehorcht. Auswendiglernen während der Schuljahre kann, wie ich glaube, nicht genugsam empfohlen werden. Keine geistige Kapital-Anlage, das weiss ich sicher, trägt so reiche und sichere Zinsen, wie die Edelsteine englischer, griechischer oder lateinischer Literatur, die wir in unserer Kindheit und unserem Knabenalter unserem Gedächtniss anvertrauten und die wir in glücklichen Stunden der Einsamkeit von Zeit zu Zeit hervorziehen und betrachten. Doch kann man auch hierin zu weit gehen, wie wenn der Rev. H. C. Adams in seinen »Wykehamica« (p. 357) uns mittheilt, dass die Knaben in Winchester 13—14000 Verse auswendig hersagten, dass einer den ganzen Virgil inne hatte — ja einer sogar die ganze Bibel frei hersagen konnte! »Man lasse ihn anfangen, wo man wolle, er fährt fliessend fort und recitirt — so lange als Einer zuhören will!«

Einen Fehler finde ich in den meisten Schulen, sowohl in

England wie auf dem Continent. Die Knaben lesen zu wenig von den griechischen und römischen Klassikern. Die meisten unserer Lehrer sind Gelehrte von Profession, darum geneigt, ein zu grosses Gewicht auf das zu legen, was sie echte, gründliche, kritische Gelehrsamkeit nennen, und umfassendes, cursorisches Lesen zu vernachlässigen. Ich weiss wohl, was man zu Gunsten eingehender Gründlichkeit anzuführen pflegt; aber ich kenne auch die üblen Folgen einer exclusiven, kritischen Behandlung der Autoren, ehe man sich eine wahre Vertrautheit mit den Hauptwerken der klassischen Literatur angeeignet hat. Zu viel Zeit wird in unsern Schulen auf grammatische und syntaktische Regeln, Exercitienschreiben, metrische Uebungen verwendet. Sehen Sie unsere lateinischen und griechischen Grammatiken an mit all ihren Regeln, Ausnahmen und Ausnahmen von den Ausnahmen! Das ist eine viel zu schwere Last für die Schultern eines Knaben, und es ist kein Wunder, dass, wenn er gerade eine von den tausend kleinen Regeln, die er auswendig gelernt hat, braucht, diese sich in den seltensten Fällen in seinem Gedächtnisse einfindet. Das Ziel des klassischen Unterrichts in der Schule sollte sein, unsere Knaben nicht nur mit der Sprache, sondern mit der Literatur und Geschichte, mit den alten Gedanken der alten Welt bekannt zu machen. Grammatische, syntaktische, metrische Regeln sind nur Mittel zum Zweck; sie dürfen niemals selbst Zweck werden. Ein junger Mann von achtzehn Jahren, der wohl durchschnittlich zehn Jahre auf das Erlernen von Griechisch und Latein verwandt hat, sollte im Stande sein, einen jeden der gewöhnlichen griechischen und lateinischen Autoren ohne grosse Schwierigkeit zu lesen; ja er sollte dies mit einem gewissen Gefühl von Freude und Befriedigung thun. Er mag ja wohl hie und da sein Wörterbuch aufschlagen oder auch den Sinn mancher Wörter errathen müssen; er mag auch wohl manchmal zweifelhaft sein, ob gewisse Formen von ἵημι sende, oder εἶμι gehe, oder εἰμί bin, absonderlich wenn sie mit Präpositionen verbunden sind, herkommen. In solchen Fällen sind gerade die tüchtigsten Gelehrten am wenigsten pharisäisch, und so oft ich in Streitschriften gelehrter Philologen der Lieblingsphrase begegne:

»Jeder Schuljunge weiss oder sollte wissen«, sage ich gewöhnlich bei mir selbst: »Nein, er sollte nicht!« Jedenfalls sollten die, welche wünschen, dass Griechisch und Latein in unseren Schulen ihre Stelle behaupten, zu der Ueberzeugung gelangen, dass dies gewiss nicht lange der Fall sein wird, wenn mit einiger Wahrheit gesagt werden kann, dass junge Leute, welche die Schule mit achtzehn Jahren verlassen, in vielen Fällen nicht im Stande sind, einen klassischen Text zu lesen und sich daran zu erfreuen, wenn er ihnen nicht schon vorher bekannt war.

Der klassische Unterricht, wie überhaupt der ganze sogenannte gelehrte Unterricht sollte mit der Schule zu Ende sein. Wenn ein junger Mann die Universität bezieht, so sollte er, wofern er nicht die Philologie als Beruf erwählt, frei sein, eine neue Laufbahn zu betreten. Hat er bis zu dieser Zeit nicht so viel Latein und Griechisch gelernt, als er in seinem späteren Leben als Jurist, Naturforscher oder Geistlicher nöthig hat, so liegt die Schuld an ihm oder an seiner Schule. Ich will damit nicht in Abrede stellen, dass es für jeden Studenten der Universität höchst wünschenswerth ist, wenn er noch eine oder die andere Vorlesung über klassische Literatur, Kunst, Geschichte oder Philosophie hören kann. Nur das ist abzuweisen, dass die Universität die Arbeit verrichte, welche recht eigentlich der Schule zukommt.

Die besten Colleges[17] von Oxford und Cambridge haben durch ihre Matriculations-Prüfungen gezeigt, welches die Norm der klassischen Bildung mit achtzehn oder neunzehn Jahren sein sollte. Diese Norm kann bereits von den Knaben in der Schule erreicht werden. Der Beweis dafür ist erbracht worden sowohl durch die sogenannten Local-Prüfungen als durch die Schul-Prüfungen, welche unter Aufsicht der Delegirten der Universität abgehalten worden sind[18]. Wenn daher die Universität ihr altes Recht wieder beanspruchen und das erste Examen, das in Oxford Responsions genannt wird, zu einem allgemeinen Matriculations-Examen für die Zulassung zur Universität machen wollte, so würden nicht nur die öffentlichen Schulen zu grösserem Eifer angespornt werden, sondern der Universitäts-Unterricht würde auch

gleich von Anfang einen akademischen Charakter annehmen, der ihn jederzeit von blossem Schulunterricht unterscheiden würde.

Der akademische Unterricht sollte nicht bloss eine Fortsetzung, sondern in einer Hinsicht auch eine Correction des Schulunterrichtes sein. Während in der Schule der Unterricht hauptsächlich dogmatisch sein muss, müsste er an der Universität sokratisch sein; denn ich finde kein besseres Wort für jene Methode, die den Menschen frei machen soll von der Bürde des rein traditionellen Wissens, die in ihm das Gefühl erwecken soll, dass die Worte, die er gebraucht, oft nur leerer Schall sind, dass die Begriffe, deren er sich bedient, in den meisten Fällen nur aufs Gerathewohl zusammengeraffte Bündel sind, dass er wohl Thatsachen weiss, aber nicht ihre Beweisgründe, und dass die Meinungen, die er ausspricht, grossentheils blosse Dogmen sind, die er ohne Prüfung aufgenommen hat.

Wären nicht die Universitäten, so würde ich in der That fürchten, dass Mill's Prophezeihung in Erfüllung gehen könnte, und dass der Geist Europa's in trostloser Einförmigkeit versanden werde. Die Universitäten waren von jeher — und sie werden es stets bleiben, wenn sie nicht von ihrem wahren Ziele abgelenkt werden — *die Wächter der Freiheit des Gedankens, die Hüter der individuellen Freiheit*; und nur der Unkenntniss Mill's in Betreff der wahren akademischen Lehre schreibe ich es zu, dass er eine so kleinmüthige Ansicht von der unter seinen Augen heranwachsenden Generation hegte.

Wenn wir die Schule verlassen, sind unsere Köpfe natürlich vollgepfropft von dogmatischem Wissen, d. h. von Kenntnissen und Meinungen aus zweiter Hand. Solch todtes Wissen ist äusserst gefährlich, wofern es nicht früher oder später von dem Geiste freier Forschung belebt wird. Es macht dabei keinen Unterschied, ob unsere Schuldogmen wahr oder falsch sind — die Gefahr bleibt die nämliche. Und warum? Weil Wahrheit und Irrthum, wenn sie der Prüfung entzogen, und über alle Beweisführung hinausgehoben werden, gleichmässig die Wahrheit schwächen und dem Irrthum Stärke verleihen. Zweitens, weil alles, was wir auf die Autorität anderer hin für wahr halten,

während es uns selbst aufs tiefste berührt und wir es selbst prüfen und entscheiden müssten, zu Charakterschwäche und Unehrlichkeit führt. Und drittens, weil die Abneigung oder Unfähigkeit, den Einwürfen durch Gründe zu begegnen, der erste Schritt zu Gewalt und Verfolgungen ist.

Ich denke dabei nicht bloss an religiöse Dogmen. Gerade sie wecken am frühesten die Prüfung, selbst in unseren Knabenjahren, und mit ihnen ist keineswegs am schwersten auszukommen. Das Dogma wüthet oft da, wo wir es am wenigsten erwarten sollten. Unter den Männern der Wissenschaft ist jetzt z. B. die Entwickelungs-Theorie bereits zum reinen Dogma geworden. Was ist die Folge davon? Keine Einwände werden gehört, keine Schwierigkeiten anerkannt, und wenn ein Mann wie Virchow, selbst einer der stärksten Vertreter der Entwickelung, den moralischen Muth hat zu sagen, dass die Abstammung des Menschen von irgend welchem Affen bis jetzt vor dem Forum der wissenschaftlichen Zoologie »noch unerwiesen« ist, wird er in Deutschland in einer Weise niedergeheult, die der Ephesier und Galater würdig wäre. Aber ich denke überhaupt an kein specielles Dogma, sondern mehr an jene dogmatische Geistes-Verfassung, die das fast nothwendige Resultat des Schulunterrichts ist. Ich denke an die gesammte Geisteskraft, an das, was man den intellectus sibi permissus genannt hat, und ich behaupte, dass die Aufgabe der akademischen Lehre ist, diesen Intellect aus dem dogmatischen Schlummer zu erwecken durch Fragen, welche nicht minder aufregend und verblüffend sind, als die des Galilei, ob sich denn die Sonne wirklich drehe und die Erde stille stehe, oder die des Kant, ob denn Zeit und Raum wirklich Dinge seien und nicht vielmehr nothwendige Formen unserer sinnlichen Anschauungen? So lange unsere Meinungen nicht diese Probe bestanden haben, dürfen wir sie kaum unser eigen nennen.

In Bezug auf Religion hat Bischof Beveridge dieser Wahrheit einen muthigen Ausdruck verliehen:

»Da ich mir selbst bewusst bin«, schreibt er in seinen Private thoughts on Religion, »welch mächtiges Uebergewicht die

christliche Religion in meinem Gemüth über alle übrigen hat, da es die Religion ist, in der ich geboren und getauft wurde; welche die oberste Autorität vorgeschrieben und in der meine Eltern mich erzogen haben; welche ein jeder, mit dem ich verkehre, aufs höchste billigt und anerkennt und die mir selbst durch lange fortgesetztes Bekenntniss geradezu zur anderen Natur geworden ist, so bin ich entschlossen, gegen diese Religion eifersüchtiger und argwöhnischer zu sein, und sie nicht länger in meinem Inneren zu hegen, ohne durch triftige und gewichtige Gründe von ihrer Wahrheit überzeugt und durchdrungen zu sein«.

Das ist eine kühne und männliche Sprache von Seiten eines Bischofs, der vor fast zweihundert Jahren lebte, und ich denke bestimmt, dass die Zeit gekommen ist, in der einige der theologischen Professoren in Oxford und Cambridge, anstatt ewiger Dogmengeschichte und Apologetik, ihren Studenten eine Kenntniss der heiligen Bücher anderer Religionen mittheilen dürften. Viele Schwierigkeiten — meist selbstgeschaffene — in Bezug auf Ursprung, Tradition, spätere Entstellungen und falsche Interpretationen der heiligen Texte würden ihre natürliche Lösung finden, wenn gezeigt würde, dass genau dieselben Schwierigkeiten auch in anderen Glaubensbekenntnissen sich erhoben und Gegenstand der Untersuchungen der Theologen geworden sind. Wenn manche — ja wenn viele von den Lehren des Christenthums auch in anderen Religionen angetroffen würden, so würde dies gewiss ihrem Werth keinen Eintrag thun, noch ihre Wahrheit vermindern; während, wie ich fest überzeugt bin, nichts mehr dazu beitragen könnte, der reinen und einfachen Christuslehre ihre wahre Stellung in der Entwickelung des Menschengeistes anzuweisen, als wenn dieselbe mit den anderen Religionen der Welt Seite an Seite gestellt würde. In die Reihe der Uebersetzungen der »heiligen Bücher des Orients«, von denen die drei ersten Bände vor kurzem erschienen sind[19], wünschte ich selbst eine neue Uebersetzung des alten und neuen Testaments aufzunehmen; und wenn jene Sammlung vollständig wird erschienen sein, dann wird man, glaube ich, zugeben, dass diese beiden Schriften keine schönere Fassung haben konnten, in der sie mit hellerem Glanze

leuchteten, als die Umgebung des Veda, des Zendavesta, des buddhistischen Tripitaka und des Koran.

Aber, wie ich schon sagte, ich dachte nicht bloss oder auch nur hauptsächlich an religiöse Dogmen, als ich sagte, die akademische Lehre müsse sokratisch, nicht dogmatisch sein. Das Uebel des dogmatischen Unterrichts wurzelt tiefer und hat viel weitere Ausdehnung.

Man denke nur an die Sprache, das Werk anderer Menschen und Zeitalter, nicht das unsrige, die wir aufs Gerathewohl bei unserem Wettlauf durch das Leben uns aneignen, indem wir hier und dort die Worte gleichsam aufpicken. Ist nicht bei jedem Worte genau Prüfung und Revision vonnöthen? Es genügt nicht, länger zu sagen, dass die Sprache unseren Gedanken zu Hilfe kommt, ihnen Farbe verleiht oder auch sie verdunkelt. Nein, wir wissen jetzt, dass Sprache und Denken untrennbar sind. Nicht Armuth des Ausdrucks war es, wenn die Griechen Vernunft und Sprache mit dem nämlichen Worte λόγος bezeichneten. Es geschah, weil sie wussten, dass man wohl Sprache und Denken unterscheiden könne, wie wir auch zwischen Körper und Seele unterscheiden, dass man sie aber eben so wenig scheiden, gewaltsam auseinanderreissen könne, wie die concave Seite einer Linse von ihrer convexen. Diese Wahrheit muss gelernt und begriffen werden, und ihr wahres Verständniss wird die meisten Räthsel unseres Geisteslebens aufklären und künftigen Geschlechtern einen sicheren Faden durch das ganze Labyrinth der Philosophie an die Hand geben.

»Es ist evident«, sagt Hobbes[20], »dass Wahrheit und Irrthum nur bei solchen Wesen möglich sind, welche Sprache besitzen. Denn wenn auch ein Hund, indem er das Bild eines Menschen im Spiegel sieht, dadurch so afficirt werden kann, als ob es der Mensch selber wäre, so dass er sich fürchtet oder wedelt, so fasst er den Gegenstand doch nicht als wahr oder falsch auf, sondern als ähnlich, und hierin unterliegt er keinem Irrthum. Darum ist gewiss, dass, gleichwie die Menschen ihre richtigen Vernunftschlüsse dem richtigen Verständnisse der Sprache verdanken, ebenso ihre Irrthümer aus dem Missverständnisse der-

selben hervorgehen; und wie alle höchste Schönheit der Philosophie vom Menschen allein ausgeht, ebenso auch die hässlichen Absurditäten irriger Meinungen. Denn die Sprache hat etwas mit dem Spinnengewebe gemein (wie man auch früher von Solon's Gesetzen sagte): schwache Geister verfangen sich darin, mächtige zerreissen es«.

Lassen Sie mich meine Ansicht wenigstens durch ein Beispiel erläutern.

Unter den Worten, die sich als Spinnengewebe erwiesen haben, in denen sich auch die mächtigsten Geister von Aristoteles bis Leibniz verfingen, nehmen die Worte Genus, Species und Individuum eine sehr hervorragende Stelle ein. Die Gegensätze zwischen Plato und Aristoteles, den Nominalisten und Realisten, Leibniz und Locke, Herbart und Hegel, drehen sich alle um den wahren Inhalt dieser Worte. In der Schule kann natürlich nichts anderes geschehen, als dass die herkömmlichen Definitionen von Genus und Species mitgetheilt werden, und wenn ein Schüler diese Worte bis auf die Aristotelischen *γένος* und *εἶδος* zurückführen und zeigen kann, welchen Sinn der griechische Philosoph damit verband, so wird jeder Examinator befriedigt sein.

Aber es kommt die Zeit, da wir unsere eigenen Examinatoren werden und uns selber Rechenschaft abzulegen haben über solche Worte wie Genus und Species. Manche Leute schreiben, als hätten sie schon einmal ein Genus oder eine Species im hellen Tageslichte über die Strasse gehen sehen; aber es gehört nur wenig Besinnung dazu, um einzusehen, dass diese Worte subjective Begriffe bezeichnen und dass, wenn die ganze Welt sprachlos wäre, niemals ein Gedanke von Genus und Species entstanden wäre. Es gibt Sprachen, in denen wir vergeblich nach entsprechenden Wörtern suchen. Wären wir in einer solchen Sprache geboren, so würden weder die Ausdrücke noch die Ideen für uns existiren. Sie kamen auf uns, direct oder indirect, von Aristoteles. Aber Aristoteles erfand sie nicht; er definirte sie nur nach seiner Weise, so dass z. B. nach seiner

Ansicht alle lebenden Wesen ein Genus, die Menschen eine Species und Sokrates ein Individuum bildeten.

Niemand würde behaupten, dass Aristoteles nicht das vollste Recht hatte, diese Ausdrücke zu definiren, wenn die, welche sie in seinem Sinne gebrauchen, sich nur immer erinnern wollten, dass sie die Gedanken des Aristoteles und nicht ihre eigenen denken. Der wahre Weg, um die Fesseln alter Worte abzuschütteln und unsere eigenen Gedanken kennen zu lernen, ist, denselben von Jahrhundert zu Jahrhundert nachzugehen, ihre Entwickelung zu verfolgen und endlich jene von Angesicht zu Angesicht zu schauen, die zuerst Wort und Gedanke dachten und bildeten. Thun wir dieses mit Genus und Species, so finden wir, dass diese von Aristoteles definirten Worte — *γένος* und *εἶδος* — ursprünglich eine ganz andere und weit vollkommnere und nützlichere Anwendung hatten, als die er ihnen gab. *Γένος*, genus bedeutete Generation und umfasste nur solche lebende Wesen, von denen wir wissen, dass sie gleichen Ursprung haben, wie sehr sie auch äusserlich sich unterscheiden, wie z. B. der Wachtelhund und der Bluthund, oder, nach Darwin, der Affe und der Mensch. *Εἶδος* oder species bedeutete dagegen die äussere Erscheinung und umfasste alle Dinge, welche die gleiche Form oder das gleiche Aussehen haben, einerlei, ob sie gemeinschaftlichen Ursprung hatten oder nicht, wie wenn wir z. B. von vierfüssigen, zweifüssigen, gehörnten, gefiederten, oder blauen Thieren reden wollten.

Dass diese beiden Begriffe, wie wir sie hier erläutert haben, ihre natürliche Berechtigung hatten, ersehen wir am besten daraus, dass genau die nämlichen Gedanken auch im Sanskrit ihren Ausdruck fanden. Auch dort finden wir *g*âti, Zeugung, im Sinne von genus und als Gegensatz dazu âk*ri*ti, Form, Erscheinung im Sinne von species.

So lange diese beiden Worte oder Begriffe unabhängig von einander gebraucht wurden (ganz ähnlich wie wir heute von einer genealogischen Classification reden unabhängig von einer morphologischen), konnte kein Nachtheil erwachsen. Eine Familie z. B. konnte ein *γένος* (Geschlecht) genannt werden, die

gens oder der Clan war ein γένος, die Nation (gnatio) war ein γένος, die ganze menschliche Sippe und das ganze menschliche Geschlecht war ein γένος: mit einem Worte, alles, was von gemeinschaftlichen Eltern oder Ureltern abstammte, war ein γένος. In allem diesem ist keine Dunkelheit des Gedankens.

Andererseits konnte, wenn εἶδος oder species in seinem ursprünglichen Sinne genommen wurde, von einem Menschen gesagt werden, dass er einem anderen in seinem εἶδος oder Aussehen ähnlich sei. Auch von einem Affen konnte man ganz mit Recht sagen, er habe das gleiche εἶδος, species, Aussehen wie der Mensch, ohne damit etwas über ihren gemeinsamen Ursprung zu präjudiciren. Man konnte auch wohl von verschiedenen εἴδη oder Formen oder Classen von Dingen reden, z. B. von verschiedenen Arten von Metallen, oder Werkzeugen oder Waffen, ohne damit im mindesten eine Ansicht über ihren gemeinsamen Ursprung auszusprechen.

Oft musste es sich zutragen, dass Dinge, welche zu dem gleichen γένος gehörten, wie der Weisse und der Neger, in ihrem εἶδος oder Aussehen sich sehr bedeutend unterschieden; oft auch, dass Dinge, die zu dem nämlichen εἶδος gehörten, nach dem γένος unterschieden waren, wie z. B. Fleisch und Pflanzenkost.

Dies ist alles klar und einfach. Die Verwirrung begann, als diese beiden Ausdrücke, statt coordinirt zu bleiben, von den griechischen Philosophen einander subordinirt wurden, so dass das, was von einem Gesichtspunkte aus ein genus genannt wurde, von einem anderen eine species sein konnte und umgekehrt. Das Menschengeschlecht wurde nunmehr eine species genannt, zu welcher alle Lebewesen das genus bildeten. Dies mag wahr sein für die gesammte Logik, ist aber vollständig falsch für alles das, was älter ist als die Logik, nämlich Sprache, Denken oder Thatsachen. Zufolge der Sprache, zufolge der Vernunft und zufolge der Natur bilden alle menschlichen Wesen ein γένος, eine Generation, so lange als angenommen wird, dass sie gleiche Abstammung hatten; aber mit Bezug auf alle Lebewesen können wir nur sagen, dass sie ein εἶδος bilden, das heisst, in gewissen

Erscheinungen übereinstimmen, es sei denn, dass man bewiese, dass auch Darwin zu ängstlich war, indem er mindestens vier oder fünf verschiedene Stammeltern für die ganze animalische Welt annahm [21]. Man könnte als Aristoteliker noch weiter gehen und selbst die Pflanzen mit den Thieren zu einem Genus von Lebewesen vereinigen; aber nur wenige der extremsten Darwinisten würden hier das logische Genus mit dem natürlichen als übereinstimmend gelten lassen.

Mit der Darstellung der Geschichte dieser beiden Worte *γένος* und *εἶδος* sehen Sie vor Ihren Augen fast das ganze Panorama der Philosophie von Plato's Ideen bis zu Hegel's Idee vorüberziehen. Die Frage nach den genera, ihrem Ursprung und ihren Unterabtheilungen nahm fast die ganze Aufmerksamkeit der Naturphilosophen in Anspruch welche nach langen Controversen über Ursprung und Classification der Genera und Species endlich — dank dem scharfen Blicke Darwin's — zu der alten, in der Sprache bereits vorgebildeten Wahrheit gelangt zu sein scheinen, der Wahrheit nämlich, dass die Natur nur genera kennt, d. h. Generationen, welche auf eine beschränkte Zahl von Stammeltern zurückzuführen sind, und dass die sogenannten Species nur Genera sind, deren genealogische Herkunft bis jetzt mehr oder weniger dunkel ist.

Aber die Frage über die Natur des *εἶδος* wurde bald zu einer Lebensfrage in der Philosophie. Angenommen z. B., dass die Weiber in allen Himmelsstrichen und Gegenden eine Species bildeten, so musste bald gefragt werden, was denn eine Species ausmache? Wenn alle Weiber eine gemeinschaftliche Form hatten, was war diese Form? Wo war sie? So lange angenommen wurde, dass alle Weiber von Eva abstammten, konnte man mit dem Worte Vererbung über die Schwierigkeit hinwegschlüpfen. Aber die ernsthaften Denker mussten auch damals schon fragen, wie es komme, dass, während alle individuellen Weiber kamen, gingen und verschwanden, die Form, die in ihnen ausgeprägt war, immer die nämliche blieb.

Hier können Sie sehen, wie die philosophische Mythologie entspringt. Gerade die Frage, was denn *εἶδος* oder Species oder

Form sei, wo diese Dinge anzutreffen wären, verwandelte diese Worte aus Prädicaten in Subjecte. *Εἶδος* wurde aufgefasst als etwas Unabhängiges und Substantielles, als etwas ausserhalb oder über den Individuen, die daran Theil hatten, Befindliches, als etwas Unveränderliches und Ewiges. Bald entstanden ebenso viele *εἴδη* oder Formen oder Typen, als es allgemeine Begriffe gab. Sie wurden als die einzigen wahren Realitäten betrachtet, von denen die Erscheinungswelt nur der flüchtig vorüberziehende Schatten sei. Hier haben wir in der That den Ursprung von Plato's Ideen und von all den mannigfaltigen Systemen des Idealismus, welche seinen Spuren folgten, während die entgegengesetzte Ansicht, dass die Ideen keine unabhängige Existenz hätten und das eine nur in dem vielen zu finden sei (*τὸ ἓν παρὰ τὰ πολλά*), von Aristoteles und seinen Anhängern eifrig vertheidigt wurde[23].

Der nämliche rothe Faden zieht sich durch die ganze Philosophie des Mittelalters. Viele wurden in jener Zeit vor Concilien geladen und als Ketzer verdammt, weil sie erklärten, Thier, Mann oder Weib seien blosse Namen, und sie könnten sich selbst unmöglich dahin bringen, an ein ideales Thier, einen idealen Mann, ein ideales Weib, als an die unsichtbaren, übernatürlichen, metaphysischen Typen des gewöhnlichen Thieres, des individuellen Mannes, des einzelnen Weibes zu glauben. Diese Philosophen, welche Nominalisten genannt wurden im Gegensatze zu den Realisten, erklärten, dass alle allgemeinen Begriffe blosse Namen seien, und dass nur das Individuum Anspruch auf Realität machen könne.

Wir können diesen Streit nicht weiter verfolgen bis zu der Zeit, wo er zwischen Locke und Leibniz, zwischen Herbart und Hegel aufs neue auftaucht. Genüge es, zu bemerken, dass der Knoten, wie er von der Sprache geschürzt wurde, auch nur durch die Sprachwissenschaft gelöst werden kann, welche uns lehrt, dass es nichts derartiges, wie »blosse Namen« gibt oder geben kann. Diese Phrase sollte aus allen philosophischen Werken verbannt werden. Ein Name ist und war von jeher die subjective Seite unserer Erkenntniss; aber diese subjective Seite ist ebenso

unmöglich ohne objective Seite als ein Schlüssel ohne Schloss. Es ist nutzlos zu fragen, welche von den beiden Seiten die realere ist; denn sie sind nur real dadurch, dass sie nicht zwei, sondern eins sind. Der Realismus ist ebenso einseitig wie der Nominalismus. Es gibt aber einen höheren Nominalismus, den man besser Sprachwissenschaft nennt, und der uns lehrt, dass, ausser der sinnlichen Wahrnehmung, alles menschliche Denken sich durch Namen und nur durch Namen vollzieht, und dass die Objecte der Namen stets allgemeine Begriffe sind.

Dies ist nur einer der Hunderte und Tausende von Fällen, die uns alle zeigen könnten, wie Namen und Begriffe, die wir durch Tradition erhalten haben, sehr sorgfältig müssen geputzt werden, bevor sie ein reines Licht geben. Was ich unter akademischer Lehre und akademischem Studium verstehe, ist gerade dieser Process des Putzens und Reinigens, diese Umwandlung traditioneller Worte in lebendige Worte, dieses Zurückführen des modernen Denkens bis hinauf in die urältesten Zeiten des entstehenden Denkens, dieses gleichsam persönliche Wiedererleben der ganzen Gedankenentwickelung der Menschheit, bis wir uns ebenso wenig davor fürchten, mit Plato's und Aristoteles' Ansichten nicht übereinzustimmen, als mit denen August Comte's und Charles Darwin's.

Plato und Aristoteles sind zweifelsohne grosse Namen: jeder Schulknabe empfindet Ehrfurcht und Grauen, wenn er sie nennen hört, so wenig er auch von ihren Schriften gelesen haben mag. Dies ist gleichfalls eine Art von Dogmatismus, der der Correctur bedarf. Jetzt kann auf der Universität der junge Student folgende, keineswegs respectvollen Bemerkungen über Aristoteles vernehmen, die ich einem der grössten englischen Gelehrten und Philosophen entlehne: »Nichts ist so absurd, das nicht einer oder der andere alte Philosoph schon einmal behauptet hätte, sagt Cicero, der einer von ihnen war; und ich glaube, dass kaum etwas Absurderes in der Naturphilosophie gesagt werden kann, als das, was man jetzt des Aristoteles Metaphysik nennt; kaum etwas, was gesunder Regierungsweise directer widerspräche, als vieles, was er in seiner Politik gesagt hat, und kaum etwas Un-

wissenderes, als ein grosser Theil seiner Ethik«. Ich bin weit davon entfernt, dieses Urtheil zu unterschreiben; aber ich halte die Erschütterung, die ein junger Schüler dadurch erhält, dass er seine Idole so erbarmungslos zertrümmert sieht, für heilsam. Sie weist ihn auf seine eigenen Kräfte an; sie macht ihn ehrlich gegen sich selbst. Hält er die Kritik, die so an Aristoteles geübt wird, für ungerecht, so wird er sich daran machen und seine Werke mit neuen Augen lesen. Er wird nicht mehr bloss seine Worte construiren; er wird versuchen, die von dem alten Philosophen so sorgfältig ausgearbeiteten Gedanken in seinem eigenen Geiste zu reconstruiren. Er wird über ihre Wahrheit urtheilen, ohne von dem Zauber eines grossen Namens beherrscht zu sein und wahrscheinlich alles das, was an Aristoteles oder Plato oder irgend einem anderen grossen Philosophen schätzbar ist, schliesslich höher und ehrlicher schätzen, als wenn er sie niemals hätte mit Füssen treten sehen.

Aber glauben Sie ja nicht, dass ich die Universitäten für blosse Ikonoklasten-Anstalten, nur dazu bestimmt, die Schulidole zu zertrümmern, ansehe. Das sei ferne! Aber ich betrachte sie als Anstalten, welche die Luft zu erneuern und zu erfrischen haben, die wir in der Schule athmen, dazu bestimmt, unseren Geist bis in seine tiefsten Wurzeln zu schütteln, wie der Sturm die jungen Eichen schüttelt, nicht um sie niederzuwerfen, sondern damit sie desto fester mit ihren Wurzeln sich anklammern und eindringen in den harten Boden der Wahrheit und Wirklichkeit. »Steh aufrecht auf deinen eigenen Füssen!« sollte die Aufschrift auf den Thoren aller Colleges sein, wenn die Epidemie der Nachtreterei und Nachbeterei, welche Mill von China herüberkommen sah, und welche seit seiner Zeit so schnelle Fortschritte nach Westen gemacht hat, zum Stillstand gebracht werden soll.

Akademische Freiheit ist nicht ohne Gefahren; aber es gibt Gefahren, denen man mit grösserer Sicherheit ins Antlitz schaut, als ihnen den Rücken kehrt. In Deutschland werden — so weit meine Erfahrung reicht — die Studenten zu viel sich selbst überlassen, und nur die begabtesten oder persönlich empfohlene geniessen von Seiten der Professoren jene fördernde Leitung und

Ermuthigung, welche auf alle ausgedehnt werden sollte und könnte.

Zu viel Zeit wird an den deutschen Universitäten auf blosse Vorlesungen verwendet, und häufig wird dabei den Zuhörern nur das im Detail vorgetragen, was sie in Büchern oft in einer besseren Form und im Zusammenhange lesen könnten. Vorlesungen sind nützlich, wenn sie uns lehren, wie wir uns selbst belehren sollen, wenn sie anfeuern, wenn sie Sympathie und Wissbegierde anregen, wenn sie Belehrung mittheilen, die aus eigener Erfahrung stammt, wenn sie vor falschen Wegen warnen, wenn sie, mit einem Worte, weniger den Charakter eines Schaufensters, als den einer Werkstatt haben. Eine halbe Stunde Unterhaltung mit einem Professor vermag oft besser, als ein ganzer Cursus Vorlesungen, die Studien eines jungen Mannes auf die richtige Bahn zu leiten und mit dem rechten Geiste zu erfüllen. Hier will ich Worte von Professor Helmholtz anführen, mit denen ich vollständig übereinstimme: »Wenn ich an meine eigene Studienzeit zurückdenke und an den Eindruck, den ein Mann, wie Johannes Müller, der Physiolog, auf uns machte, so muss ich diesen letztgenannten Punkt sehr hoch anschlagen. Wer einmal mit einem oder einigen Männern ersten Ranges in Berührung gekommen ist, dessen geistiger Massstab ist für das Leben verändert; zugleich ist solche Berührung das Interessanteste, was das Leben bieten kann«.

An englischen Universitäten ist im Gegentheil zu wenig akademische Freiheit. Da ist nicht nur Leitung, sondern bei weitem zu viel beständige persönliche Controle. Man hat oft geglaubt, dass englische Studenten jenen Grad von akademischer Freiheit, den man den Studenten einräumt, nicht vertragen könnten, und dass die meisten von ihnen, wenn man es ihnen überliesse, ihre eigene Arbeit, ihre eigene Zeit, ihre eigenen Bücher und ihre eigenen Lehrer sich auszuwählen, gar nichts thun würden. Das halte ich für ungerecht und unwahr. Die meisten Pferde trinken, wenn man sie an das Wasser führt; und das beste Mittel, sie trinken zu machen, ist, wenn man sie allein lässt. Ich habe lange genug an englischen und deutschen Uni-

versitäten gelebt, um zu wissen, dass die intellectuelle Fiber in England ebenso stark und gesund ist, wie in Deutschland. Aber wenn man einem Menschen, der schwimmen lernen will, Schwimmblasen gibt, ja sie ihm durchaus aufzwingt, dann wird er sie anwenden; aber er wird wahrscheinlich nie schwimmen lernen. Nimm sie ihm weg, und du kannst dich darauf verlassen, nach einigen unsicheren Stössen und einigem unangenehmen Wasserschlucken wird er seine Arme und Beine brauchen und schwimmen. Wenn junge Leute in den schönen Frühlingstagen der Universität nicht lernen, ihre Arme, Beine, ihre Muskeln, Sinne, ihr Hirn und ihr Herz zu gebrauchen, wann sollen sie es dann thun? Wahr ist's, es gibt tausende, die es niemals lernen und die, an blosse Schwimmblasen gebunden, glücklich durchs Leben treiben. Das Schlimmste, was ihnen begegnen kann, ist, dass eines Tages die Blasen platzen und dass sie stranden oder ertrinken. Das sind aber nicht die Männer, die England braucht, um seine Schlachten zu schlagen. Man hat in neuester Zeit oft darauf hingewiesen, dass viele von denen, die in den geistigen Kämpfen unseres Jahrhunderts in England im Vordertreffen gestanden haben, nicht an unseren Universitäten grossgezogen wurden, während andere, die in Oxford oder Cambridge gewesen sind, und im späteren Leben wirklich Bedeutendes geleistet haben, offen erklärten, dass sie wenig Vorlesungen besucht und gar keinen Nutzen daraus gezogen hätten. Was kann der Grund davon sein? Nicht dass in Oxford weniger gearbeitet wird als in Leipzig, sondern dass in einem anderen Geiste gearbeitet wird. Dieser Geist ist in Deutschland ein freier, in England dagegen unterliegt er fast gänzlich dem Zwange. Obschon selbst ein alter Professor, wohne ich doch gerne, so oft ich kann, den Vorlesungen mancher Professoren in Deutschland bei; denn es ist eine wahre Freude, Hunderte von jungen Gesichtern zu sehen, die auf die Worte ihres Lehrers lauschen, und von ihm Belehrung über Kunstgeschichte, moderne Geschichte, Sprachwissenschaft oder Philosophie empfangen, ohne irgend einen Hinblick auf das Examen, rein aus Liebe zur Sache oder zu dem Lehrer. Niemand, der weiss, was die wahre Freude des Lernens ist, wie sie alle

Plackerei erleichtert und den Geist von allen niederen Bestrebungen reinigt, kann ohne Unwillen und Zorn sehen, wie die Jahre, welche die freiesten und glücklichsten in eines Mannes Leben sein sollten, so oft im Wechsel zwischen Vollpfropfen und Examinirtwerden hinschwinden.

Und hier habe ich endlich das Wort ausgesprochen, das vielen Freunden der akademischen Freiheit, vielen, welche den tödlichen Gifthauch der Uniformität und sein Umsichgreifen fürchten, die wahre Ursache alles Uebels, das gewaltigste Werkzeug für geistige Nivellirung erscheint — die Examina.

Es äussert sich gegenwärtig in England ein lebhafter Widerwille gegen die Examina, gegen die einengenden und ausdorrenden Wirkungen, die sie auf die englische Jugend ausüben sollen. Ich kann in diesen Nothruf nicht einstimmen. Ich erinnere mich noch recht wohl, dass die ersten Briefe, die ich — in sehr unvollkommenem Englisch — an die »Times« zu richten wagte, zu Gunsten der Examina waren. Sie waren unterzeichnet »La Carrière ouverte« und waren lange vor den Tagen der Civil-Service-Commission geschrieben. Ich erinnere mich recht wohl, dass meine ersten Versuche, öffentlich englisch zu reden oder vielmehr zu stammeln, zu Gunsten der Examina geschahen. Dies war im Jahre 1857 in Exeter, als unter den Auspicien von Sir T. Acland das erste Experiment gemacht wurde, welches später zur Einsetzung der Oxforder Local-Examina führte. Ich bin selber viele Jahre Examinator gewesen, ich habe das Wachsthum dieses Systems in England von Jahr zu Jahr beobachtet und trotz allem, was in jüngster Zeit gegen Examina gesagt und geschrieben worden ist, bekenne ich, dass ich nicht einsehe, wie es möglich ist, dieselben wieder abzuschaffen und zu dem alten System der Patronats-Ernennungen zurückzukehren.

Aber obwohl ich meinen Glauben an die Examina nicht verloren habe, kann ich doch nicht verhehlen, dass die Art, wie sie geleitet werden, und die durch sie erzielten Resultate mich erschrecken. Da Sie selbst an Ihrem Midland Institute ein Interesse an der erfolgreichen Wirkung der Examina haben,

werden Sie mir vielleicht zum Schlusse noch erlauben, einige Bemerkungen über die für eine heilsame und zweckdienliche Handhabung derselben durchaus nothwendigen Bedingungen und Einschränkungen hinzuzufügen.

Alle Examina sind nur ein Mittel zum Zweck, um zu erfahren, wie die Schüler unterrichtet worden sind; niemals dürfen sie der Zweck werden, um dessentwillen die Schüler unterrichtet werden.

Lehren im Hinblick auf die Examina setzt den Lehrer in den Augen seiner Schüler herab; lernen im Hinblicke auf die Examina führt mit Nothwendigkeit zu innerer Hohlheit und Unehrlichkeit.

Was immer das Lernen an sich für anziehende Kraft besitzt, was immer für Anstrengungen in früheren Zeiten von den Knaben in der Schule aus Pflichtgefühl gemacht wurden — dies alles geht verloren, sobald die Schüler sich einbilden, dass das höchste Ziel alles Lernens in dem Erringen guter Noten bei den Examina bestehe.

Um das richtige Verhältniss zwischen Lehrer und Schüler wieder herzustellen, müssten alle Schüler von der Ueberzeugung durchdrungen sein, dass ihre Lehrer ihre natürlichen Examinatoren und gerechtesten Beurtheiler sind, und deswegen müsste bei jeder Prüfung das Urtheil des Lehrers am entscheidendsten in die Wagschale fallen. Dies ist das in Deutschland allgemein befolgte Princip bei den Examina in öffentlichen Schulen, und auch bei der Schlussprüfung, welche die Schüler zum Besuche der Universität berechtigt, wissen diese sehr wohl, dass ihr Erfolg weit mehr von ihren Leistungen während der ganzen Schulzeit, als von den paar Prüfungstagen abhängt. Es werden wohl auch Examinatoren von der Regierung ernannt, welche die Leistungen der Schule und die Prüfung selbst zu controliren haben; aber die Fälle, in welchen diese die Entscheidungen der Lehrer zu modificiren oder gar umzustossen haben, sind ganz ausserordentlich selten, und man fühlt alsdann, dass sie auf die Tüchtigkeit oder Unparteilichkeit der Schulautoritäten dunkle Schatten werfen.

Die Prüfungen ganz in die Hände von Fremden geben, heisst dieselben in Lotterien verwandeln und erzieht eine Art von Schlauheit, Gewitztheit bei Lehrern und Schülern, welche der Unredlichkeit nahe verwandt ist. Ein Examinator kann ausfindig machen, was ein Schüler nicht weiss; aber es wird ihm schwer fallen, alles herauszufinden, was er wirklich weiss. Und sollte es ihm auch gelingen zu ergründen, wie viel der Schüler weiss, so wird er doch niemals erfahren, wie er es weiss. Ueber diesen letzteren Punkt ist die Ansicht der Lehrer, welche den Schüler Jahre lang beobachtet haben, unumgänglich nothwendig — im Interesse des Examinators im Interesse des Schülers und im Interesse ihrer Lehrer.

Ich weiss wohl, dass man mir sagen wird, die Lehrer seien der interessirte Theil, und man könne deswegen unmöglich ihrem Urtheil vertrauen und alles ihrer Entscheidung anheimgeben. Darauf antworte ich erstlich, dass es mehr redliche Männer in der Welt gibt als unredliche, und dass Verordnungen, die von der Ansicht ausgehen, dass alle Schulmeister falsch Zeugniss reden, unsinnig sind. Es genügt, dass diesen bewusst ist, dass ihre Berichte genau geprüft werden, um selbst den verkommensten Lehrer davon abzuhalten, das neunte Gebot zu Gunsten seiner Schüler zu brechen.

Zweitens glaube ich, dass gegenwärtig in England viel unnöthige Versuchung vor die Augen aller bei den Prüfungen Betheiligten gebracht wird. Die wahre Belohnung einer guten Prüfung soll die Ehre sein, nicht Pfunde, Schillinge und Pence. Das Uebel, welches durch die Geldbelohnungen in der Gestalt von Stipendien und Scholarships an Schulen und Universitäten angerichtet wird, wird bereits in weiten Kreisen anerkannt. Einen zwölfjährigen Knaben zu einem Wettrennen gegen ganz England aufbieten, heisst im allgemeinen seine Kräfte überanstrengen, oft auch seine Brauchbarkeit im künftigen Leben schädigen; aber ihm das Bewusstsein einflössen, dass sein Unterliegen gleichbedeutend ist mit einem Verluste von hundert Pfund per Jahr für seinen Vater und einem Verluste von Schülern für

seinen Lehrer, das ist einfach eine Grausamkeit gegen dieses zarte Alter.

Man pflegt zu sagen, dass Stipendien und Scholarships den Söhnen armer Eltern Antheil an dem Privilegium der besten Erziehung in England ermöglichen, von welchem sie andernfalls wegen der grossen Kosten der öffentlichen Schulen in England ausgeschlossen blieben. Aber auch dies Argument, so gewichtig es erscheint, hat kaum eine Berechtigung; denn ich glaube, es kann erwiesen werden, dass die grosse Mehrzahl derer, welche jene Beneficien in Schulen und Universitäten erringen, Söhne solcher Eltern sind, welche die höchsten Preise für die Erziehung ihrer Kinder gezahlt haben und zahlen können. Würden alle diese Preise abgeschafft und würden die dadurch frei gewordenen Fonds zur Herabsetzung der Schul- und Collegiengelder verwandt, so bin ich überzeugt, die Söhne armer Eltern würden sich viel besser dabei stehen, als bei dem gegenwärtigen System. Es empfiehlt sich auch, den Söhnen armer Eltern Schulgeldbefreiungen zu gewähren, im Falle sie von Jahr zu Jahr gute Fortschritte machen, und um Begünstigungen vorzubeugen, wäre eine öffentliche Prüfung, hauptsächlich vivâ voce, vor allen Lehrern der Schule und vielleicht mit Heranziehung eines fremden Examinators, von Nutzen. Aber das jetzige System droht in ein Pferderennen auszuarten, und es sollte mich nicht wundern, wenn, wie jetzt die zum Wettrennen bestimmten Zuchtpferde Tag und Nacht von ihren Bereitern bewacht werden, so in Zukunft die Zuchtschüler von ihren Vorbereitern sorgsam beaufsichtigt werden müssten, damit sie an dem Renntage nicht von Rivalen überfüttert oder getränkt werden. Es ist schon so weit gekommen, dass Schulen sich um begabte Kinder bewerben, um sie als Renner zu züchten, und in Frankreich erpressen, wie ich lese, manche Eltern Geld von den Schulvorstehern, durch die Drohung: sie würden die jungen Racers, welche Aussicht haben, den Derby-Preis zu gewinnen, aus der Schule nehmen [23].

Wenn wir uns nun von den Schulen zu den Universitäten wenden, so finden wir auch hier die nämlichen Klagen gegen Uebermass der Examina. Mir scheint es, dass eine jede

Universität, um ihre Stellung zu behaupten, das Recht und die Pflicht hat, zwei Examina zu fordern, aber nicht mehr — ein Zulassungs- und ein Abgangs-Examen, letzteres die Berechtigung eines akademischen Grades verleihend. Man hat in Deutschland, Russland, Frankreich und England verschiedene Versuche gemacht, diese alte akademische Tradition abzuändern; aber schliesslich hat das ursprüngliche und wie es scheint natürliche System überall seine Weisheit bewährt und sein Recht behauptet.

Wenn, wie in Oxford und Cambridge, die Universität auf ihr Recht der Prüfung derer, welche zu ihrem Besuche zugelassen werden sollen, verzichtet, so werden bald die Tutoren in die Lage kommen, die Arbeit der Schulmänner verrichten zu müssen, und die Professoren werden niemals wissen, wie hoch oder wie tief sie ihr Ziel bei ihren Vorlesungen zu stecken haben. Ausserdem ist es fast unvermeidlich, wenn die Matriculations-Prüfungen in Wegfall kommen, oder dem Gutdünken der einzelnen Colleges überlassen werden, dass damit zugleich die Normalanforderungen der Universität, wie auch der öffentlichen Schulen herabsinken. Um diesem Unheil zu steuern, haben nun die englischen Universitäten, wie ängstliche Mütter, die Zahl der auf der Universität zu haltenden Prüfungen derart vermehrt, dass sie sich am Ende jedes Semesters oder Jahres zu überzeugen suchen, ob denn auch ihre Zöglinge während der Zeit etwas gelernt haben. Diese Art von Zwangsarbeit mag den unverbesserlich Faulen nützlich sein, allen übrigen ist sie schädlich. Findet am Schlusse jeden Jahres ein Examen statt, so ist keine Zeit zu unabhängiger Arbeit gewährt; Lehrer und Schüler werden sich nur von einem Compass leiten lassen — dem Examen; jede Abweichung vom gebahnten Wege wird für schädlich gehalten und alle die Freude an der Arbeit um ihrer selbst willen, all der schöne Stolz und die hohe Lust, welche nur die kennen, die sich schon einmal auf die offene See gewagt haben, muss verloren gehen.

Wir dürfen uns auch nicht durch die glänzende Prunkschau der Examenzeugnisse blenden lassen.

Es ist gewiss erstaunlich, welche Masse von Kenntnissen

die Candidaten vor ihren Examinatoren entfalten; aber die, welche schon in beiden Lagen waren, dass sie examinirt wurden und selbst examinirten, wissen am besten, wie trüglich und schwankend jenes Wissen ist, und wie sehr es sich von dem anderen Wissen unterscheidet, welches man langsam und ruhig, nur um des Wissens willen und um unser selbst willen, sich angeeignet hat. Ein Candidat, der mit grosser Zungenfertigkeit Zahreszahlen und Titel der Hauptwerke von Cobbet, Gibbon, Burke, Adam Smith und David Hume angegeben hatte, wurde gefragt, ob er nur eins von ihren Werken gesehen habe, worauf er mit Nein antwortete. Ein anderer, der gefragt wurde, welche Werke des Phidias er schon gesehen habe, erwiderte, er habe nur die beiden ersten Bände gelesen. Das ist jene Art von unredlichem Wissen, das durch allzuhäufige Examen genährt und grossgezogen wird. Es gibt zwei Arten von Wissen, das eine, welches wirklich in Fleisch und Blut übergeht, das andere, das wir in unseren Taschen herumtragen. Die für die Examinatoren arbeiten, haben gewöhnlich alle Taschen vollgepfropft; die ruhig und still und mit ganzem Herzen Fortarbeitenden fühlen sich oft entmuthigt durch den kleinen Bestand ihres Wissens, durch das wenige Lebensblut, das sie aufgenommen haben. Aber was sie gelernt haben, ist wahrhaft ihr Eigenthum geworden, hat ihren geistigen Wuchs gekräftigt, und schliesslich haben sie sich stets als die Stärksten und Tapfersten im Kampfe des Lebens erwiesen.

Allwisserei ist gegenwärtig der Fluch alles Wissens. Von dem Tage an, wo der junge Mann die Schule verlässt und die Universität bezieht, müsste er von der Ueberzeugung durchdrungen sein, dass er von vielen Dingen entweder gar nichts wissen wird oder sich mit Wissen aus zweiter Hand begnügen muss. So allein kann das Deck zum Kampf geklärt werden. Und je früher er ausfindig macht, was seine eigentliche Arbeit sein wird, desto nutzbringender und glücklicher werden seine Universitäts-Jahre sein. Wenig Menschen gibt es, die eine Leidenschaft für Allwissenheit haben, kaum einen, der nicht seine eigene Liebhaberei, sein Steckenpferd hätte. Diese sogenannten Steckenpferdchen sollten nutzbar gemacht, nicht aber, wie jetzt geschieht, entmu-

thigt werden, wenn wir wollen, dass unsere Universitäten mehr solcher Leute wie Faraday, Carlyle, Grote oder Darwin hervorbringen. Ich sage nicht, dass die Universitäten nicht den Nachweis eines bestimmten Minimums von dem, was man »allgemeine Bildung« nennt, verlangen sollen; aber als Zugabe hiezu sollte dem Examinator anheimgegeben werden, den jungen Mann seine eigene individuelle Arbeit vortragen zu lassen. Das geschieht in viel höherem Grade an den Universitäten des Continents als an den englischen, und die Examina sind deshalb dort meist den Mitgliedern des Senatus Academicus anvertraut, der aus den erfahrensten Lehrern und den hervorragendsten Vertretern der verschiedenen Zweige der Wissenschaft an der Universität zusammengesetzt ist. Ihre Aufgabe ist nicht, herauszufinden, wie viel gute Noten sich der Candidat durch richtige Beantwortung einer grössern oder kleinern Zahl von Fragen erringen kann, und sie dann der Reihe nach wie Orgelpfeifen den Augen der Welt darzustellen. Sie wollen herausfinden, ob ein junger Mann durch seine drei- oder vierjährige Universitätsarbeit jene Kraft des Denkens, jene Reife des Urtheils und jenes besondere Wissen sich erworben hat, die ihm die ehrliche Berechtigung zu einem akademischen Status, zu einem Grade mit oder ohne specielle Ehren verleihen. Ein solcher Grad bringt keine materiellen Vortheile[24]; er gibt kein Anrecht auf Stellen in Staat und Kirche, er empfiehlt nicht einmal den Besitzer als eine geeignete Persönlichkeit für einen Bischofssitz oder ein Ministeramt. All dieses wird dem spätern Kampf ums Dasein vorbehalten, und in diesem Kampfe scheint es doch, als ob die, welche zuerst das weite Feld des menschlichen Wissens überschaut und dann ein paar Hufen dieses Gebiets mit eigenem, treuem Fleiss so angebaut haben, wie sie nie zuvor angebaut waren, welche harte, mühevolle Arbeit gethan und deren echte Freude und Glückseligkeit genossen haben, welche willig andern zuhörten, dabei aber immer auf sich selber ruhten, dass diese, sage ich, die Männer sind, denen grosse Nationen als ihren königlichen Führern freudig folgen in dem vorwärtsschreitenden Siegeszug zu grösserer Erleuchtung, grösserem Glücke und grösserer Freiheit.

Ich komme zu Ende. Keiner kann heute Mill's Essay »On Liberty« lesen, ohne zu empfinden, dass selbst in dem kurzen Zeitraum von zwanzig Jahren die Sache, für welche er damals mit solchem Eifer und Leidenschaft eintrat, die Sache der individuellen Freiheit reissende Fortschritte gemacht hat, ja, dass sie siegreich das Feld behauptet. In keinem Lande kann ein Mann so ganz er selbst, so treu gegen sich und doch so loyal gegen die Gesellschaft sein, wie in England.

Aber, obschon der Feind, dessen Uebergriffe Mill am meisten fürchtete und hasste, zurückgeworfen und auf seine Grenzen angewiesen worden ist, obschon solche Namen wie »Dissent« und »Nonconformity«, die früher in der Gesellschaft wie tödliche Pfeile gebraucht wurden, all ihr Gift und ihre Gehässigkeit verloren zu haben scheinen, so sind doch die Hauptbefürchtungen Mills keineswegs Lügen gestraft worden, und die Seuche der Uniformität, deren drohendes Herankommen mit all den Uebeln in ihrem Gefolge, als Charakterschwäche, Indifferentismus, Herdennatur er prophetisch geschaut hatte, hat sich auf ein viel grösseres Gebiet ausgedehnt, als zu seinen Tagen.

Es ist sogar behauptet worden, dass gerade die Freiheit, welche jedes Individuum jetzt geniesst, dem Wachsthum der Individualität nachtheilig gewesen ist, dass eine Inquisition erforderlich ist, wenn man Märtyrer sehen will, dass nur Despotismus und Tyrannei Helden erwecken können. Gerade die Massregeln, welche Mill und seine Freunde so eifrig empfahlen, Unterrichtszwang und allgemeine Examina werden beschuldigt, jenen grossen Schwarm von Dutzendmenschen, jenes erbärmliche Durchschnittsmass höchst uninteressanter Vortrefflichkeit hervorgebracht zu haben, das »le beau idéal« eines chinesischen Mandarinen sein mag, aber Männern wie Humboldt, Tocqueville und John Stuart Mill trostlos und grauenerweckend schien.

An alledem mag wohl manches Wahre sein, aber gewisslich ist es nicht die ganze Wahrheit. Die Erziehung, wie sie gepflegt und gehandhabt werden muss, sei es in Elementar- oder öffentlichen Schulen, ist allerdings ein schweres Gewicht, schwer genug, den unabhängigsten Geist niederzudrücken; sie ist in der

That nichts mehr und nichts weniger als ein System, die stets wachsende Masse von Wissen, Erfahrung, Sitte und Tradition, welche durch frühere Generationen aufgehäuft worden ist, auf die Schultern der heranwachsenden Generation zu legen. Wir dürfen uns deshalb nicht wundern, wenn in manchen Schulen alle Elasticität, alle Kraft, alle Fröhlichkeit der Arbeit niedergedrückt und gebrochen wird unter jener Last von Namen und Zahlen, von anomalen Zeitwörtern und syntaktischen Regeln, von mathematischen Formeln und geometrischen Axiomen, welche die Knaben für ihre Examenbewerbungen aufzubringen haben.

Aber das Gegenmittel ist schon gefunden, und unsere Schuld ist es, wenn wir davon nicht den weitgehendsten Gebrauch machen. Europa hat seine Universitäten gegründet und sie Heimstätten der liberalen Künste genannt und damit zugleich den Willen ausgedrückt, dass zwischen der geistigen Sclaverei der Schule und der physischen Sclaverei des praktischen Lebens jeder Mann zum mindesten drei Jahre der Freiheit geniessen solle. Was Sokrates und sein grosser Schüler Plato für die Jugend Griechenlands gethan hatten [25], das sollten diese neuen Akademieen für die Jugend Italiens, Frankreichs, Englands, Spaniens und Deutschlands thun; und sie haben es gethan, wenn gleich mit verschiedenem Erfolge. Die mittelalterlichen und die modernen Universitäten sind von Jahrhundert zu Jahrhundert die Zufluchtsstätten des freien Gedankens gewesen. Hier haben die ausgezeichnetsten Männer ihr Leben verbracht, nicht bloss in der kleinlichen Uebertragung herkömmlichen Wissens, wie in der Schule, sondern indem sie die Grenzen der Wissenschaft nach allen Richtungen hin erweiterten. Hier haben sie in engem Verkehr mit ihren Lehrern oder unter deren unmittelbarer Leitung Generation um Generation frisch der Schule entwachsener Knaben zu Männern entwickelt in dreijähriger akademischer Lehre. Hier zum ersten Male wurde ein jeder ermuthigt zu wagen, er selbst zu sein, seinem eigenen Geschmacke zu folgen, von seinem eigenen Urtheil abzuhangen, die Schwingen seines Geistes zu erproben und sieh! — gleich jungen Adlern, die aus ihrem Neste gestossen wurden, konnten sie fliegen. Hier wurde das alte, in der Schule

angehäufte Wissen geprüft, und neues Wissen unmittelbar aus der Quelle geschöpft. Hier hörte das Wissen auf, eine blosse Bürde zu sein: es wurde zu einer Kraft, die den ganzen Geist stählte; wie Schnee, der den Winter über kalt und schwer auf den Wiesen gelegen, von den Strahlen der Frühlingssonne berührt, hinwegschmilzt und zu künftiger reicher Fruchtbarkeit den Boden durchfeuchtet.

Das war der ursprüngliche Zweck der Universitäten; und je mehr sie diesen Zweck zu erfüllen fortfahren, um so mehr werden sie uns jene wahre Freiheit von Tradition, Herkömmlichkeiten, blossen Meinungen und Aberglauben gewährleisten, welche nur durch unabhängiges Studium erworben werden kann; um so mehr werden sie jene »menschliche Entwickelung in ihrer reichsten Mannigfaltigkeit« fördern und heranbilden, die Mill, ebenso wie Humboldt, als höchsten Zweck und Aufgabe der Gesellschaft betrachtete.

Solche akademische Lehre braucht nicht auf die alten Universitäten beschränkt zu bleiben. Es gibt manche grosse Universität, die von kleineren Anfängen ausging als Ihr Midland Institute. Auch ist es nicht nöthig, um die wirklichen Wohlthaten der akademischen Lehre zu sichern, alle die Paraphernalien einer Universität, ihre Collegien und Fellowships, ihre Roben und Barette zu besitzen. Was wirklich nothwendig ist, das sind Männer, welche gute Arbeit in ihrem Leben vollbracht haben und gewillt sind, nun auch andere zu lehren, wie sie für sich selbst arbeiten, für sich selbst denken, für sich selbst urtheilen können. Das ist die wahre akademische Stufe in jedes Mannes Leben, wenn er arbeiten lernt, nicht um andern zu gefallen, mögen sie Schulmeister oder Examinatoren sein, sondern um sich selber zu gefallen, wenn er arbeitet aus reiner Freude an der Arbeit und dem Höchsten zu Liebe, was es auf dieser Erde gibt, der Förderung der Wahrheit.

Nur die, welche zu dieser Stufe hinaufgedrungen, kennen die wahren Segnungen der Arbeit. Sie mögen ja der grossen Welt als mühselige Knechte erscheinen — aber die

Welt weiss nichts von jener himmlischen Freude, von der unser Dichter sagt:

> Aus der Wahrheit Feuerspiegel
> Lächelt sie den Forscher an;

sie kennt nicht den Jubel, der das Herz des echten Sohnes der Berge schwellt, wenn er hoch über Wolken und einst unübersteiglich geglaubten Berggipfeln die reine Luft der Hochalpen trinkt, und ferne vom Rauch und Staub und Lärm der Stadt einsame Wacht hält, schwelgend in der Freiheit des Gedankens, der Freiheit der Empfindung und der Freiheit des höchsten Glaubens.

XXIII.

Julius Mohl.[1]

Als im Beginn des Jahres 1876 die französischen Zeitungen den Tod Julius Mohl's, Mitglieds des französischen Instituts und Professors des Persischen am Collége de France meldeten, empfanden die Orientalisten Frankreichs, Englands, Deutschlands und Italiens, dass sie nicht nur einen Mann verloren hatten, auf dessen wohlwollende Theilnahme, klugen Rath und stets bereite Hülfe sie jederzeit hatten bauen können, sondern dass auch eines der Lebenscentren, ein warm empfindendes Herz zu schlagen aufgehört hatte, aus welchem den orientalischen Studien, im weitesten Sinne des Worts, lebendige Anregung und thätigste Förderung ununterbrochen zugeströmt war.

Besser als irgend eine andere Nation versteht es die französische, ihre grossen Todten zu ehren, und wenn Männer wie Laboulaye, Renan, Maury, Regnier, Bréal und andere mit der Aufgabe betraut waren, Mohl's Nekrolog zu schreiben, ihm ein letztes Lebewohl nachzurufen, darf man zuversichtlich glauben, dass alles, was über Mohl's Leben und wissenschaftliche Thätigkeit hat gesagt werden können, auch gesagt und gut gesagt worden ist.

Die Geschichte seines Lebens ist schnell erzählt. Es war, was man das ereignisslose Leben eines echten Gelehrten nennen würde. Dieser einfachen Geschichte, wie sie zur Zeit seines Todes von seinen Freunden und Biographen geschildert worden ist, ist hier nicht viel hinzuzufügen. Auch seiner besonderen Verdienste als Herausgeber und Uebersetzer von Persiens grossem

Gedicht, dem »Shah Nameh« des Firdusi, ist durch die Specialforscher Englands und Frankreichs so eingehend gedacht worden, dass nur noch wenig zu sagen übrig bleibt, was Mohls wissenschaftliche Leistungen in ein neues und helleres Licht stellen könnte. Nach seinem Tode hat seine Witwe dem Andenken ihres Gatten durch die Veröffentlichung seiner Uebersetzung des »Shah-Nameh«, oder des »Buchs der Könige«, in mehr zugänglicher Form einen hohen Dienst erwiesen [1]. Aber noch eine andere Pflicht bleibt gegen Mohl's Andenken zu erfüllen und das ist der Neudruck seiner jährlichen, der Pariser asiatischen Gesellschaft erstatteten und in den Bänden des »Journal asiatique« zerstreuten Berichte über den Gang und Stand der orientalischen Studien. In diesen Berichten liest man Mohl's wirkliche Lebensgeschichte, und wer in die Geschichte der morgenländischen Wissenschaften in Europa während der Periode 1843 — 1867 eindringen will — in das »heroische Zeitalter der Wissenschaft des Orients«, wie Renan es mit Recht bezeichnet —, wird niemals ein besseres Archiv zu Rathe ziehen können, als das, welches die »Rapports Annuels faits à la Société Asiatique« bieten.

Bevor wir des Näheren auf diese Berichte eingehen, dürfte es gut sein, in möglichster Kürze die Hauptumrisse von Mohl's Leben zu zeichnen. Es soll dies zum Theil nach gelegentlich seines Todes veröffentlichten biographischen Notizen, zum Theil auf Grund von Privatmittheilungen geschehen, welche ich der Witwe des Heimgegangenen und anderen Mitgliedern seiner Familie zu verdanken habe.

Julius Mohl wurde am 23. October 1800 zu Stuttgart geboren. Sein Vater war ein hoher württembergischer Civilbeamter, seine drei Brüder Robert, Moritz und Hugo gelangten auf den von ihnen gepflegten wissenschaftlichen Gebieten zu hohem Ansehen: Robert, der älteste, als Jurist und Liberalpolitiker, Moritz als Nationalökonom, Hugo als Botaniker. Wie es in den meisten besseren deutschen Familien der Brauch, erhielten die vier Knaben neben der Schulerziehung auch noch eine häusliche. Mohl's Mutter war, wie so oft die Mütter ausgezeichneter Männer, eine Frau von ungewöhnlicher Bildung; grosse persönliche Liebens-

würdigkeit verband sich bei ihr mit einem festen und selbständigen Charakter, und sie widmete sich der Erziehung ihrer Kinder mit derselben Sorgfalt, wie den niederen Pflichten ihres Haushalts. Julius gab bereits frühzeitig Zeichen grosser Wissbegierde, wenn auch anzunehmen ist, dass es zu jenen kleinen Uebertreibungen gehört, welche sich nicht selten in die Evangelia infantiae später berühmt gewordener Männer einschleichen, wenn erzählt wird, dass das Kind tagtäglich um vier Uhr aufstand, um zu lesen. Sei dem wie es wolle, Julius Mohl absolvirte mit achtzehn Jahren das Gymnasium und ging, um Theologie zu studiren, nach Tübingen, wo er mit Christian F. Baur, dem Gründer der neuen kritischen Schule der Theologie, und wahrscheinlich auch mit David Friedrich Strauss bekannt wurde. Unzufriedenheit mit der engherzigen und rein theologischen Behandlung des Christenthums, fand er, wie manche Theologen, im Hebräischen eine Seitenschiene, die ihn unbemerkt zum Studium der orientalischen Sprachen hinüberführte. Obgleich Mohl bereits im Jahre 1822 eine kleine Pfarre erhielt, fühlte er sich doch mehr und mehr von morgenländischen Studien angezogen, und das Jahr darauf beschloss er, nach Paris zu gehen, wo damals am Collége de France die einzige Schule für orientalische Wissenschaft sich befand. Anfänglich besuchte er nur die Vorlesungen de Sacy's über Arabisch und Persisch und die Abel Rémusat's über Chinesisch. Er wandte sich nicht, wie es jetzt vielfach der Brauch ist, einer besonderen Sprache zu, sondern trachtete ein Orientalist zu werden in dem wahren Sinne des Wortes. Wie er selbst einmal sagte, wollte er mit den Ideen vertraut werden, welche die Menschheit beherrscht haben besonders in den frühesten Zeitaltern der orientalischen Geschichte. Es scheint, dass Mohl sich bald die Werthschätzung einiger massgebender Orientalisten zu erwerben verstanden und dass die Kreise derselben, der Reiz ihrer Umgangsformen und ihrer Unterhaltung sowohl, als ihr weiter Blick das Gemüth des soeben den engen Räumen des Tübinger Seminars entflohenen jungen Gelehrten mit starken Eindrücken erfüllt habe. Im Grossen und Ganzen gibt es keine anziehendere Gesellschaft als die französische; aber ihre Unge-

zwungenheit und Liebenswürdigkeit sind durchaus nicht lediglich das Ergebniss vollendeter Umgangsformen, sondern wurzeln tiefer. Der Franzose hat mehr Herzensgüte als man glaubt, und weniger Selbstsucht und Pharisäismus als man sonst wohl findet. Alexander von Humboldt war zu jener Zeit in Paris, und die freundschaftlichen Beziehungen, welche sich damals zwischen ihm und Mohl knüpften, dauerten fürs ganze Leben. Auch Cuvier's Haus öffnete sich dem jungen Mohl. Im Jahre 1826 wurde er von der württembergischen Regierung auf den Lehrstuhl eines Professors der orientalischen Sprachen nach Tübingen berufen, mit der Erlaubniss jedoch, seine Studien in Paris fortzusetzen. Im Jahre 1830 und 31 ging Mohl nach England, wo er sich die Freundschaft mehrerer Orientalisten gewann, von denen etliche im Dienste der ehemaligen ostindischen Compagnie standen. Er scheint damals den Plan eines mehrjährigen Aufenthaltes in Indien gefasst zu haben, nach dessen Fehlschlagen er wiederum nach Paris zurückkehrte, das bereits seine zweite Heimat geworden

Hier setzte er einige Zeit seine chinesischen Studien fort und gab als deren Ergebniss seine Ausgabe einer lateinischen Uebersetzung der canonischen Bücher »Shi-king« und »Y-king« heraus (1830, 1837 und 1849). Diese von zwei Jesuiten, Lacharme und Régis, in der zweiten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts angefertigten Uebersetzungen waren vorher niemals veröffentlicht worden.

Um die nämliche Zeit wurde das Persische mehr und mehr seine Specialität. Im Jahre 1826 schon betraute die französische Regierung den jungen deutschen Gelehrten mit einer Ausgabe und Uebersetzung des »Shah-Nameh«, des berühmten epischen Gedichts des Firdusi. Das Gedicht sollte einen Theil der »Collection Orientale« bilden, einer von der Regierung unternommenen und herausgegebenen Sammlung, deren Herstellung jedoch in einer derart verschwenderisch-prächtigen Ausstattung erfolgte, dass darüber der eigentliche Zweck der Herausgabe, die Bekanntmachung der Schätze der orientalischen Literatur, völlig vernachlässigt wurde. Mohl fand in diesem Unternehmen sein

Lebenswerk: bei seinem Tode war es noch nicht ganz vollendet. Als Vorbereitung zu diesem grossen Werke veröffentlichte er im Jahre 1829 im Vereine mit Olshausen die »Fragments relatifs à la religion de Zoroastre«. Der Druck des ersten Bandes des persischen Gedichts begann im Jahre 1833 und in demselben Jahre verzichtete er auf seine Professur in Tübingen, wo er niemals gelesen hatte, und beschloss, sich dauernd in Paris niederzulassen. Der erste Band des »Shah-Nameh« erschien im Jahre 1838, der zweite 1842, der dritte 1846, der vierte 1855, der fünfte 1866, der sechste 1868. Der Schlussband war von ihm unvollendet hinterlassen: einige Theile davon waren zur Zeit des Communeaufstandes zerstört worden. Sein ehemaliger Schüler und würdiger Nachfolger am Collége de France, Barbier de Meynard, unternahm die Vollendung des Werkes seines Freundes und Lehrers, das nun in zweifacher Gestalt vorliegt: als édition de luxe, welche die französische Regierung zu Geschenken für Leute verwendet, die vermuthlich niemals Gebrauch davon machen, und, zweitens, als Wiederabdruck lediglich der französischen Uebersetzung, in sieben Kleinoctavbänden, auf Kosten seiner Witwe veröffentlicht, eine Ausgabe, die wahrscheinlich schnell den Weg in alle Bibliotheken finden wird, welche den Anspruch erheben, die poetischen Meisterwerke der Hauptsprachen der Welt zu enthalten.

Es würde einen besonderen Artikel erfordern, die Bedeutung des »Shah-Nameh« als eines der sechs oder sieben Nationalepen der Welt darzulegen, oder gar zu erörtern, welches Licht durch Firdusi's Dichtung auf das dunkle Räthsel des Ueberganges der Mythologie zur Heldendichtung und wirklichen Geschichte ausgebreitet wird. Dieser Uebergang kann nirgends erfolgreicher beobachtet werden. Kein Perser würde beim Lesen der Thaten Feridun's jemals zweifeln, dass er die Geschichte eines der ältesten Könige seines Landes lese; ihn überzeugen wollen, dass der grosse Feridun ursprünglich nichts anderes als ein rein mythologischer Begriff gewesen sei, wäre gleichbedeutend mit der Absicht, einen alten Griechen oder selbst manchen Forscher von heute überzeugen zu wollen, dass Helena eine lautere Göttin

gewesen, bevor sie das Weib des Menelaos geworden, oder dass die Belagerung von Troja nur das Widerspiel einer noch viel älteren Belagerung sei. Glücklicherweise kann man in Persien die Grenzen der epischen Dichtung überschreiten und die Namen einiger der Hauptshelden des »Shah-Nameh« in den Verschlechterungen nachweisen, welchen die Namen der alten Gottheiten des »Zend-avesta« im Pehlevi und Parsi ausgesetzt waren. Feridun, wie Eugène Bournouf zuerst bewies, erscheint im Pehlevi als Ferdun, und Ferdun ist das verdorbene Thraëtona des Zend, welches sich im Sanskrit als Traitana, Patronym des vedischen Gottes Trita wiederfindet. Ebenso ist der Tyrann Zohak des epischen Gedichts, wie Burnouf ebenfalls zuerst darthat, gleichbedeutend mit Ashi dahaka des »Zend-avesta«, den auch Firdusi noch als Ashdahak kennt, während eine wahre Erklärung seiner Natur und seines wirklichen Ursprungs nur in Ahi, der Schlange der vedischen Mythologie, gefunden werden kann. In Persien kann man Schritt für Schritt das Wachsthum der Mythologie, der Legende und endlich der Geschichte beobachten, während man in anderen Ländern im allgemeinen nur die zweiten oder dritten Stufen sieht und zu der Etymologie der Namen halb-historischer, halb-legendarischer Helden seine Zuflucht nehmen, oder an die Natur ihrer Thaten sich halten muss, um zu beweisen, dass Odysseus ebenso wenig als Wilhelm Tell, lediglich dem »inneren Bewusstsein« entsprungen und niemals, weder in Ithaka, noch in der Schweiz, als Gestalten von Fleisch und Blut gesehen worden sind. Einige dieser Fragen, besonders über die Natur des von Firdusi gesammelten und bei der Abfassung seines Epos benutzten Materials, sind in den Vorreden zu den einzelnen Bänden der Mohl'schen Ausgabe des »Shah-Nameh« ausführlich behandelt und verdienen von jedem, der sich mit vergleichender Mythologie beschäftigt, sorgfältig berücksichtigt zu werden.

Indem Mohl an die ihm von der französischen Regierung übertragene Pflicht der Herausgabe und Uebersetzung des »Shah-Nameh« herantrat, musste er darüber im Klaren sein, dass er die besten Jahre seines Lebens in Frankreich werde zuzubringen haben. Es ist oftmals die Frage aufgeworfen worden, warum

Mohl es abgelehnt habe, an die Universität Tübingen zurückzukehren, welche ihn so sehnlich zurückverlangte, und warum er es vorzog, in Paris zu bleiben. Ihm selbst wurde es schwer, eine Antwort zu finden, wenn er in späteren Jahren deshalb befragt wurde. Zuvörderst dürfte ihn die Thatsache gefesselt haben, dass Paris damals die am meisten kosmopolitische Stadt der Welt war, eine viel kosmopolitischere als nach 1848. Als Beweis [illegible] möge hier die Ansicht Renan's angeführt werden, welche [illegible] seinem »Rapport sur les travaux du Conseil de la Société *Asiatique en 1876« niedergelegt hat: »Le meilleur fruit«, sagt* Renan, »du grand et libéral esprit qui régna en Europa depuis la fin des orages de la Révolution et de l'Empire jusqu'à la funeste année qui a déchaîné de nouveau le typhon de la haine et du mal, fut la facilité avec laquelle l'homme voué à une oeuvre sociale consentait à transporter ses aptitudes et le libre exercice de son activité dans un pays différent du sien. Il résultait de là des échanges excellentes de dons opposés, des mélanges féconds pour le progrès de la civilisation. Et comme une pensée vraiment haute présidait à ces changements de patrie, le pays le plus hospitalier était celui qui en bénéficiait le plus«. Ausserdem scheinen Freundschaftsverhältnisse dazu beigetragen zu haben, Mohl in Paris festzuhalten. Männer wie de Sacy, Rémusat, Fauriel, Fresnel, Saint-Martin, Ampère, Eugène Burnouf, waren in Tübingen nicht leicht zu finden. Ueberdies bot Paris dem jungen Gelehrten eine so grosse Sphäre zur Entfaltung unabhängiger und nutzbringender, wissenschaftlicher Thätigkeit, wie sie in dem damaligen Deutschland schwerlich hätte gefunden werden können. In Paris konnte Mohl nicht nur zu den angesehensten Gelehrten des Tages die freundlichsten Beziehungen unterhalten, auch Männer wie Guizot, Villemain, Cousin, Thiers und andere, sämmtlich seine späteren Collegen in der Mitgliedschaft des Instituts und gleichzeitig Minister, waren bereit, seinen Rathschlägen zu lauschen und die Pläne auszuführen, welche er oder seine Freunde zur Förderung der orientalischen Studien zu unterbreiten hatten. Dass er ein Ausländer war, wurde ihm in dem damaligen Paris viel eher zur Empfehlung als zum Hinderniss in seiner Carriere.

Doch man be[illegible]te sich nicht, Mohl zu Arbeiten heranzuziehen, um die sich die Franzosen anscheinend und zufällig nicht kümmerten, sondern man überhäufte ihn ohne Widerstreben und gern mit den höchsten, ehrenvollsten Anerkennungen. Im Jahre 1844 wurde er zum Mitglied des französischen Instituts gewählt und 1852 zum Inspector der orientalischen Abtheilung der kaiserlichen Presse ernannt. Während diese Ernennungen ihm eine unabhängige und ehrenvolle Stellung unter seinen französischen Collegen verschafften, wurde es ihm ermöglicht, einen beträchtlichen Theil seiner Mussestunden der Société Asiatique zu widmen, deren Präsident er geworden, nachdem er vorher ihr stellvertretender und wirklicher Secretär gewesen war. Diese Gesellschaft war in der That sein Schosskind in guten und schlimmen Tagen, und sie war es, durch deren Vermittlung Mohl der Wissenschaft vom Orient die werthvollsten und unvergänglichsten Dienste leistete.

Die beste Aufzählung dieser Verdienste ist in den von ihm während der Jahre 1840—1867 regelmässig erstatteten Jahresberichten der Gesellschaft zu finden. Es ist dort zwar nur sehr selten die Rede davon, welchen Antheil er selbst an der Ermuthigung, Leitung und Unterstützung der Arbeiten anderer nahm; aber seine Hand ist in einigen der glänzendsten Entdeckungen nicht zu verkennen. Er beginnt diese Anreden gewöhnlich mit einer Würdigung der wissenschaftlichen Leistungen der Akademiker während des verflossenen Jahres. Er erwähnt dann der von der Akademie erlittenen Verluste an Mitgliedern; einige dieser Nekrologe sind wahre Cabinetsstücke. Wir haben nur nöthig, seine Nachrufe an James Prinsep, Gesenius, Csorna Korösi, Schlegel, Burnouf, Lee, Fresnel, Hammer-Purgstall, Wilson und Woepke zu erwähnen. Nach Aufzählung der während des Jahres von dem Journal der asiatischen Gesellschaft veröffentlichten Abhandlungen und nach kurzem Verweilen bei umfangreichen wissenschaftlichen Unternehmungen, welche die Gesellschaft der Regierung zur Unterstützung empfohlen oder aus eigenen Mitteln unterstützt hatte, gibt Mohl eine Uebersicht der in französischer, englischer, deutscher, italienischer und

selbst in morgenländischer Sprache erschienenen Werke, insofern dieselben eine thatsächliche Vermehrung der Kunde des Orients bezeichnen.

Wie die griechischen Städte eine Ehre darin erblickten, von Homer genannt worden zu sein, ebenso darf jeder Gelehrte, dessen Arbeiten in Mohl's Jahresberichten erwähnt sind, diese Thatsache als eine Auszeichnung betrachten. Obgleich in Mohl's Urtheilen das Lob überwiegt, so wird ein feines Ohr dennoch schnell genug herausfinden, wenn er eine neue literarische Erscheinung als eine thatsächliche und bleibende Eroberung neuen Gebietes oder als blosses Scharmützel, als einen Recognoscirungsritt zum Aufsuchen literarischen Ruhmes betrachtet. Es ist unmöglich, auch nur ein annähernd umfassendes Bild von der umfassenden Thätigkeit zu entwerfen, die Mohl als Censor von Jahr zu Jahr in allen Zweigen der orientalischen Wissenschaften entfaltete; aber es ist eine Ehrenpflicht gegen sein Andenken, wenigstens an einem Falle nachzuweisen, wie er Entdeckungen anregte und stillschweigend leitete, deren Ruhm er, als erster vor allen, anderen zuschrieb und ungeschmälert überliess.

Zu den glänzendsten und wahrhaft lichtbringenden Entdeckungen unseres Zeitalters gehört zweifelsohne die Ausgrabung der Paläste Babylons und Ninivehs und noch mehr di[illegible] zifferung der Inschriften, mit welchen die Mauern [illegible] Paläste bedeckt gewesen. Fragt man irgend einen gebildeten Engländer, vorausgesetzt, er interessire sich überhaupt für orientalische Alterthümer, wer die ninivitischen Stierkolosse entdeckt habe, so wird die Antwort lauten: Sir Austen Layard. Und wird man weiter nach dem Entzifferer der Inschriften fragen, so wird entgegnet werden: Sir Henry Rawlinson. Und dennoch sind beide Angaben ganz und gar unrichtig. Es darf um so weniger Anstand genommen werden, dies auszusprechen, als Sir Austen Layard's Verdienste um die Zutageförderung der Stierkolosse und anderer Alterthümer und Sir Henry Rawlinson's Verdienste in der Copirung und Uebersetzung einiger der wichtigsten Keilinschriften so hervorragend sind, dass es den genannten Gelehrten zu allerletzt erwünscht sein könnte, sich mit fremden

Federn geschmückt zu sehen. Lange bevor Sir Austen Layard an Niniveh gedacht oder Sir Henry Rawlinson eine der Keilinschriften von Behistun veröffentlicht hatte, sah man bereits, wie Mohl seine französischen Freunde auf die Wichtigkeit der Entdeckungen hinwies, welche auf dem geschichtlichen Boden Mesopotamiens gemacht werden könnten. Lange schon stand er in lebhaftem Briefwechsel mit dem unglücklichen Reisenden Schultz, welcher nach Armenien gesandt worden war, um die keil- oder pfeilförmigen Inschriften zu copiren, welche in dem alten Kastell von Van enthalten waren. Im allerersten seiner Berichte vom Jahre 1840 hatte Mohl den Tod des Reisenden angezeigt, welcher während seiner Copirarbeit ermordet worden war. Mohl war es, der seine Papiere vom Untergange rettete und die französische Regierung drängte, das von seinem unglücklichen Freunde gesammelte hochwichtige Material herauszugeben. In demselben Berichte erzählt er, was bisher in der Entzifferung der Keilschriften erreicht worden sei. Seitdem Grotefend nachgewiesen hatte, dass dieses Chaos von Keilen oder Pfeilen, mit welchen die Mauern der alten Paläste bedeckt waren, thatsächlich Inschriften enthielt und zwar aus Consonanten und Vocalen bestehend, und nachdem er im Beginn einiger Inschriften die Namen und Titel des Darius und Xerxes, Könige der Könige, Könige von Persien erkannt hatte, waren auf diesem Gebiete nur geringe Fortschritte gemacht worden, bis endlich im Jahre 1836 Burnouf und Lassen nahezu gleichzeitig ihre Abhandlungen über die von Niebuhr während seiner persischen Reisen und von Schultz gesammelten Keilinschriften veröffentlichten. Beide kamen zu beinahe gleichlautenden Ergebnissen; es scheint jedoch, dass die erste Idee, welche so wirkungsvoll in der Erschliessung der ungelöst gebliebenen Geheimnisse dieser Documente angewandt wurde — nämlich: dieselben nicht nur nach Eigennamen der Könige, wie Cyrus, Darius und Xerxes, sondern auch nach geographischen Namen, besonders den Namen der Provinzen des Reiches des Darius zu durchsuchen — von Burnouf hergerührt habe. Durch die Arbeiten dieser beiden Pioniere ist das ganze Alphabet der persischen Keilinschriften wiedergewonnen worden;

es blieben nur wenige zweifelhafte Buchstaben, welche später von Beer in Leipzig und Jaquet in Paris festgestellt worden sind. Nur ein einziger Buchstabe noch verblieb Rawlinson zu bestimmen, während die noch später erfolgte Entdeckung der inhärirenden Vocale Oppert und Hincks zu danken ist.

Was damals am schmerzlichsten vermisst wurde, war ein neuer Vorrath glaubwürdiger Copien. Die Inschriften von Hamadan waren in Schultz' Arbeiten enthalten; Rich ergänzte die von Persepolis. Eine sorgfältige Copie der dreisprachigen Inschriften von Behistun zu erlangen, war der Wunsch der Wünsche. Schultz, welcher sie geliefert haben würde, war ermordet worden. Man wusste indess, dass Oberst Rawlinson eine Copie von wenigstens drei oder vier Columnen besass, und bereits im Jahre 1840 sprach Mohl die Hoffnung aus, dass diese von allen Orientalisten sehnlichst erwartete Copie unverzüglich werde veröffentlicht werden.

Obgleich diese Hoffnung damals nicht erfüllt wurde, blieb Mohl dennoch unermüdlich, seine Pariser und auswärtigen Freunde zur Sammlung neuen Materials zu drängen. In seinem Berichte für das Jahr 1843 lenkt er die Aufmerksamkeit auf A. Cullimores erste Herausgabe orientalischer Cylinder und auf eine ähnliche Sammlung, welche damals unter den Auspicien Lajards, eines durch seine ausgedehnten Untersuchungen über den Mithradienst wohlbekannten französischen Gelehrten, erschienen. Lajard darf nicht mit Sir Austen Layard verwechselt werden, welcher erst später den Schauplatz betritt. In demselben Jahre theilt Mohl eine noch wichtigere Thatsache mit. Der damalige französische Consul in Mosul hatte, durch Mohl ermuthigt, in Niniveh Ausgrabungen veranlasst. Maury, als Präsident der Académie des inscriptions et belles lettres sagt; »C'est surtout d'après ses indications que Botta retrouvait les restes des palais des rois de Ninive«. Botta's erste Versuche wurden durch den Wunderfund assyrischer Basreliefs und Inschriften belohnt. Mohl bemerkte gelegentlich seiner Mittheilung der Briefe Botta's an die Asiatische Gesellschaft, dies seien die einzigen bisher zu Tage geförderten Proben assyrischer Sculptur, und dass die

Geschichte der alten Kunst durch die Ausgrabungen Botta's um ein ganz neues Kapitel bereichert worden sei. Die französische Regierung, in gerechtem Stolz auf die Entdeckung ihres Consuls, verlor keine Zeit, sich den Besitz der gefundenen Schätze zu sichern. Mohl wandte seine ganze Ueberredungskunst auf, die französischen Behörden zu vermögen, Botta die nöthige Unterstützung zur Fortsetzung seiner Forschungen angedeihen zu lassen, und er erfüllte die Mitglieder der Asiatischen Gesellschaft mit dem Bewusstsein ihrer moralischen Verpflichtung für Herausgabe so vieler dieser Inschriften, als ihre Mittel es nur irgendwie gestatten würden.

Er gab sich der festen Hoffnung hin, dass nach den Fortschritten, welche Burnouf und Lassen in der Entzifferung der ersten Klasse dieser Inschriften, nämlich der Persischen, gemacht hatten, auch die beiden anderen Klassen, die sogenannten Medischen und Babylonischen, ihre Geheimnisse bald zu erschliessen haben würden. Sie waren sämmtlich mit denselben keilförmigen Buchstaben geschrieben, und obgleich man leicht erkennen konnte, dass die Zahl der unabhängigen Zeichen oder Keilgruppen in den Medischen Inschriften viel grösser war als in den Persischen, und in den Babylonischen wiederum grösser als in den Medischen, so war dennoch, da dreisprachige Documente vorhanden waren und besonders, da man wusste, dass die grosse Inschrift von Behistun dreimal wiederholt war, auf drei verschiedenen Tafeln, in drei verschiedenen Alphabeten und in drei verschiedenen Sprachen, die Erwartung ganz natürlich, dass nach der Entzifferung des Persischen Edictes das Medische und Babylonische keinerlei erhebliche Schwierigkeit mehr bieten werde. In dieser Erwartung wurde Mohl und seine Freunde leider getäuscht. Dennoch aber brachte jedes Jahr neues Licht, und in jeder seiner jährlichen Anreden constatirte Mohl die gemachten Fortschritte mit ungebrochener Begeisterung.

Im Jahre 1844 sagte er: »Einem Mitgliede Ihrer Gesellschaft, Herrn Botta, war es vorbehalten, einen Zipfel des Schleiers zu lüften, welchen die Zeit über die Geschichte Mesopotamiens gebreitet hatte. Im letzten Jahre schrieb Ihnen Herr Botta, er

habe in Khorsabad, in etwa fünf Meilen Entfernung von Niniveh, die Ruinen eines mit Sculpturen und Inschriften bedeckten Gebäudes gefunden. Die seitdem vorgenommenen Ausgrabungen haben die Wichtigkeit dieser Entdeckungen nur bestätigt. Bis zur Stunde spricht alles dafür, dass es sich um wirklich assyrische Ruinen handle; aber noch zahlreichere Beweismaterialien sind für die nächste Zeit zu erwarten. Die französische Regierung hat Herrn Flandin entsandt, um an Ort und Stelle Zeichnungen zu machen. Herr Botta selbst hat das ganze Dorf gekauft, in welchem er die Ruinen gefunden, und das Louvre wird auf diese Weise sehr bald ein glänzendes Museum assyrischer Alterthümer besitzen«.

Während Mohl in dieser Weise der Welt von den Wundern erzählte, welche von Jahr zu Jahr in dem assyrischen Herculanum und Pompeji aufgedeckt worden waren, versäumte er es dennoch niemals, auf die der orientalischen Wissenschaft Europas obliegende Pflicht der Entzifferung der drei keilförmigen Alphabete und des Lesens der drei alten Sprachen hinzuweisen, in welchen die alten Könige von Babylon, Niniveh, Medien und Persien die Geschichte ihrer Thaten zu Nutz und Frommen künftiger Geschlechter verzeichnet hatten. Immer wieder und wieder verweilt er bei den Arbeiten Rawlinson's, des glücklichen Generalconsuls zu Bagdad, der sich im Besitz der grossen dreisprachigen Behistun-Inschrift befand und damit nach der allgemeinen Annahme den Schlüssel nicht nur zu den noch ungelöst gebliebenen Räthseln der Persischen, sondern auch zu dem bisher nur gerathenen Inhalte der Medischen und Babylonischen Tafeln in der Hand hielt. Indessen blieb diese Inschrift noch immer unveröffentlicht, während die Ungeduld des gelehrten Europas nach neuem Material und neuem Licht so gross geworden war, dass z. B. der kleine Staat Dänemark Westergaard nach Persien sandte, um dort Keilinschriften zu copiren und die alte Sprache des Zend-avesta zu studiren, welche, wie Burnouf gezeigt hatte, in der That den am meisten vorgeschobenen Laufgraben bildete, mittelst dessen die Sprache der Persischen Steinchroniken von Cyrus, Darius und Xerxes am erfolgreichsten angegriffen werden

konnte. Eine grosse Zahl der von Flandin und Coste copirten Inschriften wurde im Jahre 1844 auf Kosten der französischen Regierung gedruckt. Viele Hände waren thätig, wenn nicht diese Inschriften zu entziffern, so doch wenigstens Verzeichnisse aller Buchstaben anzufertigen, welche in dem Assyrischen und Babylonischen Alphabet sich auf mehrere Hundert anstatt der dreiunddreissig Consonanten und Vocale des Persischen beliefen. Aus verschiedenen Recensionen derselben Inschrift sollte festgestellt werden, welche Buchstaben durch andere ersetzt werden konnten, welche Zeichen ideographisch, welche syllabisch, welche phonetisch seien; kurz, es handelte sich darum, das vorhandene Material vorläufig zu sichten und in das anfänglich für undurchdringlich gehaltene Chaos von Pfeilen und Keilen Ordnung zu bringen. Eine wirkliche Inangriffnahme der Entzifferung wurde als verfrüht betrachtet, so lange die Behistun-Inschrift nicht öffentliches Eigenthum geworden war. Man wusste, dass Oberst Rawlinson 450 Zeilen des Persischen Textes copirt hatte, welche wahrscheinlich zehnmal so viel Worte enthielten, als alle Persischen Inschriften zusammen genommen. Coste und Flandin hatten an Ort und Stelle sorgfältige Zeichnungen der Sculpturen von Behistun angefertigt, Darius darstellend, gefangene Könige vor sich habend und beschützt durch Auramazda, den Gott des Avesta, im Zend Ahuramazda, in Persisch Ormuzd genannt. Aber den wichtigsten Theil des Denkmals, die Inschriften, hatten sie nicht copirt.

Das Jahr 1845 brachte die Kunde von der Ausgrabung des ersten vollständigen Palastes. Botta hatte damals zweihundert Arbeiter zu seiner Verfügung, hauptsächlich zu jenen unglücklichen Nestorianern gehörend, welche der Massacrirung durch die Kurden entgangen waren. Zweitausend Meter mit Inschriften und Basreliefs bedeckten Mauerwerks wurden blossgelegt, hundertdreissig Basreliefs wurden von Flandin copirt und zweihundert Inschriften von Botta abgeschrieben. Die merkwürdigsten Proben der assyrischen Sculpturen waren den Tigris hinab nach Bagdad verschifft worden, um nach Paris befördert zu werden, die zwei riesigen Stiere und zwei Statuen von Männern, welche

Löwen in ihren Armen erwürgen, harrten noch sorgfältiger Verpackung. Man erwartete Botta in Paris zurück, und sein ganzes Museum sollte ihm folgen, sobald der Wasserstand des Tigris es gestatten würde.

Den besten Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen mesopotamischer Alterthümer bis zum Jahre 1845 findet man in den »Lettres de M. Botta sur les découvertes à Khorsabad près de Ninive, publiées par M. Mohl. Paris 1845«. Es muss noch hinzugefügt werden, dass Westergaard damals seinen ersten Essay über die Medischen Inschriften veröffentlichte, und dass Oberst Rawlinson's Aufsatz, den Persischen Text der Behistun-Inschriften vollständig, ein Dritttheil der Medischen und ein Zehntel der Babylonischen enthaltend, sich in den Händen des unermüdlichen Secretärs Norris der Royal Asiatic Society in London befand.

Im Jahre 1846 erschien Herr Layard auf dem Schauplatz. Durch den Ruf der Botta'schen Entdeckungen angezogen, ging er in Niniveh an die Ausgrabungsarbeiten mit all dem Muth, der Energie und gleichzeitig dem sichern Urtheil, welches er seitdem bei anderen Gelegenheiten entwickelt hat. Es blieb noch genug zum Ausgraben übrig für beide, sowohl für England als Frankreich; aber indem England seinem Vertreter mehr freie Hand liess als Frankreich, erzielte es schliesslich grössere Resultate, welche hauptsächlich der Energie und dem nie verzagenden Ausdauer von Männern wie Rawlinson, Layard und Loftus zu danken waren. Bald langten ganze Schiffsladungen von Alterthümern in London an; eine war unglücklicherweise auf dem Wege von Bombay gescheitert. Die französische Regierung schien durch die von Botta gesandte Sammlung befriedigt und verwandte auf die Herausgabe der Beschreibung seiner Entdeckungen in luxuriösester Ausstattung so grosse Summen, dass der eigentliche Zweck der Herausgabe verfehlt wurde. Auf diesen Punkt kommt Mohl fast in jedem seiner Berichte zu sprechen. Indem er den französischen Kammern für ihre freigebigen Bewilligungen zur Aussendung wissenschaftlicher Expeditionen und Veröffentlichung derer Ergebnisse volle Gerechtigkeit widerfahren liess, zeigte er

andrerseits, dass die verschwenderische Ausstattung und infolge dessen der hohe Preis dieser Werke, dieselbe für wirkliche Interessenten unzugänglich machten. Er wies nach, um wieviel vernünftiger und praktischer die englische Methode sei, die Herausgabe solcher Werke dem Privatunternehmer zu überlassen. Während Layards Werke über Niniveh in England bereits in tausenden von Exemplaren verbreitet waren und Autor wie Verleger guten Nutzen gewährten, waren Bottas von der französischen Regierung mit ungeheurem Kostenaufwande herausgegebenen »Monuments de Ninive« so theuer, dass Männer wie Rawlinson und Layard, welche sicherlich den besten Gebrauch davon gemacht haben würden, dieselben nicht kaufen konnten. Hier handelte es sich thatsächlich um eine reductio ad absurdum; aber wie andere Reductios ähnlicher Art scheint dieselbe die Regierung in ihrer verkehrten Anschauung nur befestigt zu haben.

Im Jahre 1848 konnte Mohl mittheilen, dass Rawlinsons Abhandlung über die Behistun-Inschrift endlich in dem Journal der Asiatischen Gesellschaft für 1847 erschienen sei. Obgleich damals in der Entzifferung der persischen Keilinschriften keine Entdeckung mehr zu machen blieb, bezeichnet dennoch die Veröffentlichung und Uebersetzung eines so umfangreichen Documents eine neue Epoche in dem Studium der persischen Alterthümer. Wie gut das Alphabet damals schon bekannt war, erhellt aus der Thatsache, dass der Secretär der Londoner Asiatischen Gesellschaft, Norris, Irrthümer in der von Rawlinson in die Heimat gesandten Copie der Behistun-Inschrift mit derselben Sicherheit nachweisen konnte, als hätte es sich um eine lateinische Inschrift und den Nachweis ihrer Schreibfehler durch einen Latinisten gehandelt.

Obgleich Mohl sich rückhaltslos zu dem Princip bekannte, dass Priorität der Veröffentlichung gleichbedeutend mit Priorität der Entdeckung sei, liess er dennoch nicht nur Rawlinsons Thätigkeit und Ausdauer, sondern auch der wahrhaften Genialität, mit der er seine besondere Aufgabe gelöst hatte, volle Gerechtigkeit widerfahren.

Mit der Veröffentlichung der Abhandlung Rawlinson's waren die persischen Keilschriften abgethan; diese alten Texte konnten von nun an mit fast derselben Sicherheit gelesen werden wie eine griechische oder lateinische Inschrift. Es war nun die Frage, was für die medischen und assyrischen Inschriften zu thun sei. Westergaard hatte bewiesen, dass die Sprache der zweiten Klasse, der sogenannten medischen Inschriften, Scythisch oder Turanisch sei. Bezüglich der dritten, der in Babylon und Niniveh gefundenen Inschriften, stimmten alle Gelehrten, welche sich damals damit beschäftigten, wie Grotefend, Löwenstern, Longperier, de Saulcy und Hincks darin überein, dass dieselben in einem semitischen Dialekt geschrieben seien. Nur die Inschriften von Van liessen einem Zweifel Raum; Hincks äusserte in seiner Abhandlung »On the inscriptions at Van« den Verdacht, dieselben seien in einer arischen Sprache verfasst.

Inzwischen erwiesen sich die Schwierigkeiten in der Lesung sowohl der medischen als auch der assyrischen Inschriften, selbst nach Veröffentlichung der von Behistun, viel grösser als man erwartet hatte. Erstens waren die Abschriften der medischen und babylonischen Uebersetzungen zu Behistun unvollkommen. Ferner waren dieselben mit einem Alphabet geschrieben, das nicht nur, wie das Aegyptische, gleichzeitig ideographisch, syllabisch und phonetisch, sondern, was schlimmer war, dasselbe Zeichen für verschiedene Laute und verschiedene für einen und denselben Laut verwandte. Hier war der Anfang des langen Streites über die Polyphonie und Homophonie des babylonischen Alphabets, ein Problem, welches mehrere Gelehrte veranlasste, die ganze Sache als hoffnungslos aufzugeben, das unter den Orientalisten, und noch mehr in dem grossen Publikum, einen allgemeinen Skepticismus erweckte, und welches heute noch, nach zwanzig Jahren ununterbrochener Forschung, einen Stein des Anstosses für alle mit assyrischer und babylonischer Wissenschaft sich beschäftigende Gelehrte bildet.

Mohl war sich all dieser Schwierigkeiten völlig bewusst; aber dennoch konnte er von Jahr zu Jahr von neuen Triumphen melden und zu neuen Siegen anfeuern. Im Jahre 1849 hörte die

Unterstützung der Ausgrabungen durch die französische Regierung auf. Botta wurde von Mosul nach Jerusalem versetzt, und die reichen Minen, welche er geöffnet hatte, blieben Layard zur alleinigen Ausbeutung überlassen. Zu Hause waren die hauptsächlichsten Fortschritte auf dem Gebiete der Persischen Inschriften gemacht worden. Oberst Rawlinson war es gelungen, fast den ganzen Medischen Text in Behistun zu copiren und hatte er versprochen, seine Copien heimzusenden. De Saulcy veröffentlichte die Ergebnisse seiner eigenen unabhängigen Forschungen über die medischen Inschriften, soweit dieselben damals bekannt waren, in einigen Artikeln des »Journal Asiatique«.

Im Jahre 1851 erhielt man den ersten Bericht über die von Layard anfangs in Koyunjik und etwas später in Babylon gemachten glänzenden Entdeckungen. Koyunjik erwies sich als das reichste Feld für die assyrische Forschung. Es ist einer von zwei innerhalb des Gebietes von Niniveh gelegenen künstlichen Hügel; der zweite heisst Nabbi Yunus. Der Hügel von Koyunjik überliess den europäischen Ausgrabern seine Schätze, während der letztere, als das angebliche Grab des Propheten Jonah und in Folge dessen durch eine Moschee geschützt, für zu heilig gehalten wurde, um den Europäern überlassen zu werden. Der Pascha von Mosul indessen — obgleich er den Ungläubigen verboten hatte, den Frieden des Propheten zu stören — hatte keinerlei Scrupel, selbst Nachgrabungen zu veranstalten, und seine Arbeiten wurden sehr schnell belohnt durch zwei, neunzehn Fuss hohe Stiere, welche freilich nicht das waren, was er gesucht hatte (Rapport, 1856, p. 49). Um dieselbe Zeit war Loftus an den unteren Euphrat gesandt worden, um die Ruinen von Warkah und Senkerah zu erforschen, während eine andere Expedition nach Susah auf Kosten der englischen Regierung beabsichtigt wurde.

Zu Hause nahmen die linguistischen Ausgrabungen durch Botta, de Saulcy, Rawlinson, Norris und besonders durch E. Hincks, welcher damals der am meisten vorgedrungene Pionier und der erste war, welcher dem grammatischen Studium der Assyrischen Sprache den sicheren Unterbau schuf, ihren ruhigen

Fortgang. Hincks' in verschiedenen Zeitschriften verstreute Arbeiten *sind heute in Gefahr, vergessen zu werden; und es wäre* nur der gerechte Zoll an sein Andenken, wenn die irische Akademie oder einer seiner überlebenden Freunde und Bewunderer eine Sammlung seiner zahlreichen, jedoch nicht umfangreichen Beiträge zu dem Studium der Keilinschriften veranstalten wollte.

Im Jahre 1853 berichtete Mohl mit grosser Genugthuung, dass Herr Place, der Nachfolger Bottas als französischer Consul in Mosul, beauftragt worden sei, die Ausgrabungen fortzusetzen. Seine Arbeiten in Khorsabad wurden bald durch die werthvollsten Resultate belohnt. »Er fand neue Hallen, unterirdische Gewölbe, lange Gänge aus emaillirten Ziegeln, assyrische Statuen, den Keller des Schlosses, mit zusammengetrockneter Flüssigkeit gefüllte Gefässe enthaltend, Basreliefs, Inschriften, Elfenbein- und Metallgegenstände und, ganz kürzlich, ein Lager von Eisen- und Stahlinstrumenten, endlich ein wundervoll erhaltenes Thor der Stadt oder des Palastes, welches durch ein auf beiden Seiten von Stieren gestütztes und aus emaillirten und verzierten Ziegeln gebautes Gewölbe verdeckt war«. Ungeachtet dieser glänzenden Ergebnisse, welche, wie Mohl sagte, das Assyrische Museum des Louvre endlich auf die Höhe des British Museum hatten bringen sollen, war dennoch zu fürchten, dass die französische Regierung Place, ebenso wie seiner Zeit Botta, in der Mitte seiner Arbeiten Halt gebieten würde. Mohl war unermüdlich, die Interessen der assyrischen Entdeckung vor der Société Asiatique, dem Institut und den Ministern zu vertreten, und diesen unablässigen Verwendungen ist es zu verdanken, dass endlich sein Freund Fresnel, welcher sich viele Jahre im Süden Arabiens der Sammlung himyaritischer Inschriften gewidmet hatte, in Gemeinschaft mit Oppert und Thomas an der Spitze einer gut ausgerüsteten Expedition ausgesandt wurde, um die Ruinen in dem Becken des unteren Euphrat zu erforschen. Als die damals herrschenden Unruhen die ursprüngliche Absicht der Expedition vereitelten, concentrirten Fresnel und sein Gefährte ihre Arbeiten auf Babylon. Ungefähr um dieselbe Zeit entfaltete Loftus in Susah eine rege Thätigkeit und entdeckte dort einen Palast, ähnlich dem von

Persepolis, und Inschriften mit Charakteren der Persischen Keilschrift aus der Zeit des Artaxerxes. Layard hatte einen Bericht über seine wunderbaren Entdeckungen am Koyunjik veröffentlicht und einen grossen Theil des unteren Mesopotamien, die Ruinen vom Arban, Van, Babylon, Niffar und Kalah Sherghat erforscht. In der Heimat war Rawlinson's Bericht über den babylonischen Text der Behistun-Inschrift im vierzehnten Bande des Journal of the Royal Asiatic Society (1851) veröffentlicht worden, und im fünfzehnten Bande desselben Journals (1853) hatte Norris, indem er zum ersten Mal die Medische Abschrift desselben Documents herausgab, Westergaards Meinung bestätigt, dass die Sprache Turanisch sei, ohne jedoch zu bestimmen, ob sie mehr mit dem türkischen oder finnischen Zweige dieser ausgedehnten Sprachenfamilie oder besser Sprachenklasse verwandt sei.

Im folgenden Jahre, 1854, während Loftus seine Arbeiten zu Warkah und Senkerah im unteren Mesopotamien und Rassan die seinigen für England in Koyunjik fortsetzte, war Mohl zu der Anzeige genöthigt, dass die französische Regierung die von Place mit so grossem Erfolge zu Khorsabad unternommenen Ausgrabungen habe einstellen lassen. Das nächste Jahr brachte noch traurigere Zeitung. Die kostbare Ladung, welche die Ernte der vereinigten Thätigkeit von Place zu Khorsabad und Fresnel zu Babylon enthielt, erlitt auf dem Heimwege zu Basra gänzlichen Schiffbruch. Fresnel, welcher Jahre hindurch der französischen Regierung gegenüber stets seinen eigenen Willen durchgesetzt, der es verweigert hatte, seiner Abberufung Folge zu leisten und beabsichtigte, in Bagdad eine archäologische Schule nach dem Muster der französischen in Athen zu gründen, starb im Jahre 1855 und mit seinem Tode erreichten die auf Kosten der französischen Regierung im Orient unternommenen Ausgrabungen ihr Ende. Während Loftus noch immer frisches Material unter den Ruinen von Mugheir, Abu Shahrein, Tel Sifr, Senkerah, Warkah und Niffar sammelte, während in Babylon Rawlinson nach neuen Schätzen suchte, blieb der nun Julius Oppert anvertrauten Expedition nur noch übrig zu retten, was zu retten war und in die Heimat zurückzukehren. Mit Fresnels Tode schien

Mohls Interesse an mesopotamischen Alterthümern zu ermatten. Ungeachtet seiner beständigen Bemühungen hatten die von ihm angeregten, ermuthigten und geleiteten Unternehmungen die gehofften Ergebnisse nicht ganz geliefert. Selbst die Entzifferung der babylonischen und assyrischen Inschriften hatte ihn einigermassen enttäuscht. Indem er vielleicht zum letzten Mal über diesen Gegenstand sprach und die Aufmerksamkeit auf den »Rapport adressé à S. E. le Ministre de l'instruction publique, par Jules Oppert: Paris, 1856 (tiré des Archives des missions)« lenkte, gab er der Hoffnung Ausdruck, dass die durch den polyphonen und homophonen Charakter des assyrisch-babylonischen Alphabets geschaffenen Schwierigkeiten überwunden werden würden. Aber bezüglich der damals von Jul. Oppert zum ersten Mal aufgestellten Theorie, dass das keilförmige Alphabet ursprünglich von einem eine scythische Sprache sprechenden Volke erfunden und später so gut als es anging von den Babyloniern ihrer Sprache angepasst worden sei, äusserte er:

»Il faut réserver son jugement, attendre le développement des preuves, et, si elles sont concluantes, réformer nos idées préconçues. Il est impossible qu'une découverte immense, comme celle de Ninive, et cette restauration subite de langues et presque de littératures perdues depuis des milliers d'années, ne révèlent des faits qui s'accordent mal avec des opinions formées sur l'ancienne histoire de l'Asie d'après des données imparfaites. Il est probable, au reste, que l'histoire ancienne, telle que l'on a construite d'après la Bible et les auteurs grecs, sera plutôt enrichie que changée par les résultats des études assyriennes; car nous voyons que tout ce que nous avons appris sur l'Egypte, l'Inde, et la Perse, n'a fait que grandir l'autorité d'Hérodote. C'est un cadre qui se remplit, mais qui ne change pas dans ses parties essentielles. On n'est qu'au commencement de ces études, et la route est longue et ardue; mais les progrès sont très-réels et deviendront plus rapides à mesures que les matériaux seront plus accessibles«.

An diesem einzigen Beispiele lässt sich erkennen, wie gewissenhaft Mohl seine Aufgabe als anerkannter zeitgenössischer

Geschichtsschreiber der orientalischen Wissenschaften erfüllte und wieviel aus diesen Geschichtsblättern gelernt werden kann, was nur allzu leicht in dem Fluge unseres Lebens vergessen wird. Ohne Zweifel stand Persien seinem Herzen immer am nächsten und daher sein warmes Interesse an den Keilschrift-Untersuchungen, welche, indem sie sich hauptsächlich mit der Entzifferung der Edicte der alten Könige Persiens, wie Cyrus', Darius' und Xerxes' beschäftigten, neues Licht über die Geschichte der persischen Sprache, sowohl vor als nach der Zeit der Genannten, verbreitete. Daher auch seine aufrichtige Bewunderung der Arbeiten Burnoufs für Wiederauffindung der heiligen Schriften des Zoroaster und die volle Schätzung der philologischen Methode Burnoufs als der einzigen, die zu glaubwürdigen Resultaten in der Auslegung des Avesta sowohl als des Veda führen konnte. Aber ungeachtet dieser persönlichen Vorliebe sind in seinen Berichten alle anderen Gebiete des orientalischen Wissens mit der gleichen Sorgfalt und Gründlichkeit behandelt. Jede nur einigermassen wichtige Publication, sei es im Arabischen, Hebräischen, Syrischen, Armenischen, Sanskrit oder Chinesischen, ist sorgfältig aufgeführt — und mehr als das: man begegnet wieder und wieder kurzen Abschnitten, welche zwar kurze, aber vollständige Abhandlungen über die Geschichte und den wahren Werth ganzer Zweige der orientalischen Literatur enthalten.

Wer sich belehren will, wie wir in den Besitz der himyaritischen Inschriften kamen, und welche Bedeutung dieselben für die Geschichte der semitischen Sprachen haben, muss Mohls Bericht über Fresnels und Arnauds, von Mohl selbst angeregte und geförderte Wanderungen an den Küsten von Yemen lesen. (Rapports, 1840, 1844, 1845, 1846, 1856.)

Im Jahre 1841 und dann nochmals 1865 finden wir Mohl die Frage discutiren, ob es ausführbar sei, die zahlreichen Alphabete der orientalischen Sprachen durch römische Lettern zu substituiren. Auf die der englischen Regierung gemachten Vorwürfe über den langsamen Fortschritt ihrer Bemühungen, die Eingeborenen zur Verwerthung der römischen Lettern für das Schreiben der Hindustani zu bewegen, während doch die Moha-

medaner in kurzer Zeit die Perser zur Annahme des arabischen Alphabets vermocht hätten, antwortete Mohl kurz und bündig, dass die Mohamedaner alle diejenigen mit dem Tode bestraften, welche fortfuhren, das Persische mit dem alten Pehlevi und nicht mit arabischen Lettern zu schreiben (S. 25). Obgleich Mohl keine Quelle für diese Angabe namhaft macht, so ist dennoch nicht zu bezweifeln, dass er Kapitel und Vers hätte als Beleg dafür angeben können.

Die im Jahr 1842 durch Tattam und später durch Pacho erfolgte Entdeckung der syrischen und persischen Manuscripte, die ersten Proben dieser neuen Schätze, wie die drei unzweifelhaften von Cureton veröffentlichten Briefe des Ignatius, und endlich Wrights ausgezeichneter Katalog der ganzen Sammlung — dies alles wird meisterhaft in dem Bericht für die Jahre 1846, 1847, 1848, 1864 beschrieben.

Die Forscher in arabischen Dingen erhalten einen genauen Bericht über alle wichtigen Veröffentlichungen auf dem Gebiete des Arabischen, besonders einige lehrreiche Kapitel über das Leben Mohameds, in denen Mohl den ganz verschiedenen Auffassungen des Propheten durch Sprenger und Sir W. Muir vollständige Gerechtigkeit widerfahren lässt. Auch der Bericht über die allmähliche Bildung und Sichtung der Mohamed betreffenden Traditionen und das Wachsen seiner neuen Religion wird viele Leser interessiren, indem derselbe bedeutungsvolle und nützliche Fingerzeige auf ähnliche Phasen in der Geschichte anderer Religionen ertheilt. Vollste Gerechtigkeit widerfährt Lanes arabischem Lexicon, jedoch unter dem Ausdrucke des Bedauerns, dass es sich lediglich auf die klassische Sprache beschränkt habe.

Die Berichte über die chinesische Literatur sind sehr vollständig, da das Chinesische lange Zeit hindurch Mohls Lieblingsbeschäftigung gebildet hatte. Als Stanislas Julien seine Uebersetzung der Reisen buddhistischer Pilger von China nach Indien übersetzte, fand er in Mohl einen begeisterten, aber zugleich einen kritischen Beurtheiler.

Mohl war in allen bis hierher erwähnten Dingen vollständig heimisch. Die Sprachen waren ihm vertraut und die Literaturen

ein Gegenstand ununterbrochenen Interesses. Aber auch in anderen Zweigen der orientalischen Wissenschaft, im Sanskrit zum Beispiel, und in der indischen Literatur im allgemeinen, gab es nur wenige, welche, wie er, im Stande waren, das Wichtige von dem Unwichtigen zu unterscheiden, oder die besser darzuthun wussten, welche Pflichten die neue Sanskritphilologie der grossen Gelehrtenwelt, im weitesten Sinne des Wortes, gegenüber zu erfüllen habe. Schon in seinem ersten Berichte, aus dem Jahre 1840, lenkte er die Aufmerksamkeit der Sanskritisten auf die Veda. Hic Rhodus, hic salta! scheint er jedesmal zu sagen, so oft seine Uebersicht die Grenzen Indiens erreichte. Mit aufrichtiger Freude begrüsste er jeden Versuch zur Ausfüllung dieser Lücke in unserer Kenntniss der Sanskritliteratur, eine Lücke, die von Gelehrten wie Sir W. Jones, Colebrooke, Mill und Wilson mehr angedeutet als ausgefüllt worden war. Er zeigte, wie die indische Literatur für immer ein Bau ohne Untergrund werde verbleiben müssen, solange ihre wahrhaft historische Grundlage, der Veda, ihr nicht wiedergewonnen sei. Im Jahre 1840 theilte er mit, dass die alte Ostindische Compagnie beschlossen habe, den Text der vier Vedas nach den besten Manuscripten von Benares durch die gelehrten Brahmanen des »College« zu Calcutta herausgeben zu lassen. »C'est une grande et magnifique entreprise«, sagte er, »qui fera honneur au gouvernement anglais, et qui livrera aux études des savants de tous les pays un monument littéraire dont il est difficile d'évaluer l'importance pour l'histoire de la civilisation«. Indessen, wie man weiss, waren die gelehrten Brahmanen ebenso wenig zur Hand, wie zuverlässige Manuscripte. Diejenigen Brahmanen, welche für die Arbeit geeignet gewesen wären, lehnten ab, und die bereitwilligen waren unfähig, eine Ausgabe des Textes und noch weit mehr des Commentars zum Veda zu veranstalten. So fiel schliesslich europäischen Gelehrten die Aufgabe zu, den Brahmanen die erste vollständige Ausgabe ihrer eigenen heiligen Bücher zu liefern.

Mohl erzählt bei dieser Gelegenheit, dass die französische Regierung mehrere Jahre hindurch in Indien Manuscripte der Vedas und ihrer Commentare gekauft habe, und dass etliche damit

gefüllte Kisten in Paris angekommen seien. Dies war hauptsächlich Burnouf zu danken, neben Rosen wohl der einzige Gelehrte, der über Colebrooke hinausgegangen und am weitesten in die Aussenwerke Vedischer Wissenschaft eingedrungen war, und nächst Burnouf, Guizots einsichtsvoller Begünstigung des Unternehmens. Noch im Jahre 1869 schrieb Guizot, als er den Verfasser dieses Artikels von seiner Wahl zum auswärtigen Mitgliede des französischen Instituts unterrichtete: »Je ne suis pas un juge compétent de vos travaux sur les Védas, mais je me félicite d'avoir un peu contribué à vous fournir les matériaux, et je vous remercie d'en avoir gardé le souvenir«.

Es vergeht kaum ein Jahr, in welchem Mohl nicht über die von den Sanskritgelehrten gemachten neuen Fortschritte in ihren Versuchen, die Sprache der Veden zu bemeistern, berichtet. Und wie er auf der einen Seite in einfacher und klarer Weise die Bedeutung der einheimischen Tradition für das Verständniss der Vedaschen Religion würdigt und dabei dennoch auf der anderen die Freiheit der europäischen Forschung und Kritik wahrt, stellt er von neuem die Reife seiner Einsicht, die Unparteilichkeit seines Urtheils in starken Gegensatz zu dem Hin- und Hergerede einseitiger Vertheidiger.

Aber so sehr Mohl auch von der Wichtigkeit der Vedischen Studien durchdrungen war, so überging er doch die anderen Zweige der indischen Literatur durchaus nicht mit Stillschweigen. Troyers Ausgabe der Râdschataringini, die Geschichte der Könige von Kaschmir, Prinseps Entdeckung des Pali-Alphabets, Gorresios prächtige Ausgabe des Râmâyana, Foucaux Uebersetzung der tibetanischen Version des Lebens Buddhas, Lassens indische Alterthumskunde, Boethlingks und Roths sowohl als Goldstückers Sanskritwörterbücher, Woepkes originelle Untersuchungen über indische Ziffern und Mathematik: allem wird die verdiente Anerkennung zu Theil, und alle werden uns vorgeführt als endgültige Marksteine für den langsamen, aber sicheren Fortschritt der tapferen, wenn auch kleinen Armee der Orientalisten.

Man kann sich nicht leicht eine Vorstellung machen von der einem gewissenhaften Gelehrten zufallenden Arbeit, welcher es

unternimmt, derartige Jahresberichte zu schreiben. Nur die, welche es versucht haben, wissen, welche Zeit die Sammlung lediglich des Materials erfordert, mit wieviel Sorgfalt das den einzelnen Werken gebührende Mass der Anerkennung, des Lobes und Tadels abgewogen werden muss. Obgleich jeder dieser Berichte nur fünfzig bis hundert Seiten einnimmt, so muss deren Anfertigung dennoch einen beträchtlichen Theil der Mussestunden Mohls in Anspruch genommen haben. Andere Gesellschaften haben ähnliche Berichte veröffentlicht, aber selten mit der Regelmässigkeit der von der Société Asiatique durch ihren Secretär Mohl erstatteten, und niemals in jener weisen Eintheilung, mit welcher Mohl den allgemeinen Plan seiner Jahresübersicht zu wahren verstand. Wenn solche Berichte zu vollständig werden, arten sie in einfache Kataloge aus; sind sie zu eingehend und gründlich, so gestalten sie sich zu Abhandlungen über einige wenige besonders hervorragende Erscheinungen. Auch Mohls Nachfolger im Secretäramt der Pariser Asiatischen Gesellschaft haben jährliche Rapports veröffentlicht und ohne Zweifel sind dieselben in klassischerem Französisch geschrieben und voll werthvollen Materials. Aber nach und nach sind sie weniger und weniger umfassend geworden und beschränken sich heute auf eine Uebersicht lediglich über die von französischen Orientalisten während jedes Jahres veröffentlichten Arbeiten.

Noch grösser vielleicht war für Mohl die Schwierigkeit, die richterliche Stellung, welche er von Anfang bis zu Ende seiner Rapports bekleidete, auch nach allen Richtungen hin zu wahren. Von ihm selbst hört man aus ihnen nahezu nichts. Mehr durch Zufall erfährt man, welchen Antheil er persönlich an einigen der grössten von der französischen Regierung begonnenen Unternehmungen hatte. In einigen Fällen scheint er die Bescheidenheit zu weit zu treiben. Die Franzosen, wie man weiss, sind in diesem Punkte sehr empfindlich; sie haben eine Abneigung gegen das Fürwort »Ich«. Aber auch hier ist die Grenze zwischen gutem Geschmack und Manierirtheit sehr leicht überschritten. Wenn z. B. Mohl von seiner Ausgabe des »Shah-Nameh« spricht, würde es selbst im Französischen einfacher und natürlicher geklungen

haben, hätte er gesagt: ein neuer Band meiner Ausgabe des »Shah-Nameh« ist vollendet worden, anstatt, wie er es zu thun pflegt, seinen Freunden zu erzählen, dass »ein Mitglied« ihrer Gesellschaft einen neuen Band des »Shah-Nameh« beendet habe. Als ein französisch schreibender Deutscher fühlte eben Mohl sich verpflichtet, französische Etiquette noch mehr als die Franzosen selbst zu wahren und wenn er irrte, so geschah es jedenfalls nach der sicheren Seite.

Vielleicht noch höher ist ihm die Zurückhaltung anzurechnen, mit der er von seinen persönlichen Freunden spricht. Mohl wäre nicht der Gelehrte gewesen, der er war, hätte er nicht starke Sympathien und starke Antipathien in Betreff anderer, echten oder vorgeblichen Gelehrten empfunden, ob sie nun in Frankreich oder in anderen Ländern lebten. Aber ein feines Ohr wäre erforderlich, um in diesen amtlichen Berichten irgend eine Spur solcher persönlicher Neigungen und Abneigungen zu entdecken. Diese jährlichen Reden werden mit dem vollen Bewusstsein seiner Verantwortlichkeit vorgetragen; er scheint zu fühlen, dass die Ehre der Asiatischen Gesellschaft in seiner Hut sei. Niemals missbraucht er das ihm anvertraute Pfund, niemals gestattet er sich einen unlauteren Vortheil. Liest man seine Berichte aus den Jahren 1840—1867 von neuem, so begegnet man nur wenigen Zeilen, die man heute ungeschrieben zu sehen wünschte, obgleich die Zeit ihre entzaubernde Hand an so manche Hoffnung und so manche Pläne auf dem Gebiete der orientalischen Forschung gelegt hat. Sicherlich enttäuschte Mohl viele, sei es durch sein Stillschweigen oder sein abgemessenes Lob. Er schaffte sich, glauben wir, durch sein treues Wächteramt mehr Feinde als Freunde. Aber eins bewahrte er sein ganzes Leben hindurch und ungeachtet mannigfacher Enttäuschungen, — ein ungebrochenes Vertrauen in die Wahrheit.

Es ist erfreulich zu bemerken, wie sehr Mohls Ehrenhaftigkeit von seinen Collegen am französischen Institut anerkannt wurde. Seine Stellung in Paris war durchaus keine leichte. Es ist wahr, er hatte alte und treue Freunde, aber er hatte auch — und wie konnte es anders sein — Neider und Feinde. Viele

liebten ihn, viele waren ihm zugethan, alle achteten ihn, selbst die, welche ihm weder zugethan waren, noch ihn liebten. Geistig so hoch stehende Männer wie Maury, Regnier, Renan und andere konnten mit voller Wahrheit sagen, dass sie beinahe vergessen hätten, Mohl sei kein Franzose. In seinem letzten Lebewohl an Mohl rief Alfred Maury aus: »Adieu, Jules Mohl; nous te saluons à ta dernière demeure, non seulement comme un confrère, mais comme un compatriote. La science, au reste, n'a pas de nationalité; ou, pour mieux dire, elle est de toutes les nationalités; elle travaille à les rapprocher, à les unir, et cette conciliation, nous aimions à la rencontrer en toi«. Aber eine gleiche Höhe des Denkens und Empfindens darf nicht von kleineren Geistern erwartet werden, am wenigsten von solchen, deren Anmassungen Mohl gelegentlich entgegenzutreten, oder deren Interessen er zu kreuzen hatte. Obgleich Mohl der willkommene Gast verschiedener Höfe gewesen, hat er doch niemals gelernt, ein Höfling zu sein. Das Leben schien ihm nicht werth, gelebt zu werden, sofern es auch nur die kleinste Beschränkung der Wahrheit nothwendig machte. Alle seine Freunde sind darin einig, dass seinem Wesen eine gewisse Brüskheit zu eigen war, deren er bis zum Ende seines Lebens nicht hat Herr werden können, und die sie gutmüthigerweise seinem deutschen Blute zuschrieben. Barbier de Maynard sagt von ihm: »L'amour du vrai; l'horreur du charlatanisme et de l'intrigue donnaient à son abord ce je ne sais quoi de réservé et de brusque qui ne permettait pas d'apprécier du premier coup d'oeil tout ce qu'il y avait en lui de bonté naturelle et de chaleureuse sympathie«. Diese Brüskheit indessen war nicht lediglich eine nationale Eigenthümlichkeit, sondern hatte eine tiefere Ursache; sie entsprang seinem Gefühle für die Heiligkeit der Wissenschaft. Das Profanum vulgus hat ihm dies nie verziehen. Laboulaye sagt von ihm mit vollster Wahrheit: »Mohl avait au plus haut degré le sentiment de la responsabilité qui pesait sur nous; pour lui, la science était une religion, et il voulait écarter du temple tous les profanes«. Renan spricht die bezeichnendsten Worte über den Einfluss, welchen Mohl auf alle Wahlen, sei es im Institut, dem Collége de France

oder andern Orts ausübte, nur weil man wusste, dass ihm die Wissenschaft heilig war und dass persönliche Gefühle niemals sein Votum zu bestimmen vermochten: »Le grand titre de M. Mohl à la reconnaissance des savants est cependant, avant tout, l'influence qu'il a exercée. Il sut présider à nos études avec une solidité de jugement et un esprit philosophique qui seuls peuvent donner de la valeur à des travaux épars et sans lien apparent. Ce lien, il le créait par sa judicieuse et savante critique; son autorité aidait les amis de la vérité à distinguer le mérite sérieux des succès faciles qu'on trouve souvent auprès du public en flattant ses goûts superficiels. Par là M. Mohl a occupé dans nos études une place de premier ordre; le vide qu'il a laissé ne sera pas de sitôt rempli. Ami du vrai et du solide en toutes choses, il ne faisait aucun part à la vanité, à l'envie de briller. Sa direction a été aussi efficace qu'éclairée. M. Mohl était pour nous tous une des raisons que nous avions de vivre et de bien faire«. Welch tiefe Wahrheit liegt in diesen letzten Worten, wenn man von Männern wie Mohl sagt, sie waren für uns ein Grund zu leben und Gutes zu thun. Solche Männer sind es, die uns davon zurückhalten, Zugeständnisse zu machen, uns davor bewahren, das Leben von der sogenannt leichteren Seite zu nehmen, und uns Freunde zu gewinnen durch das Sündengeld unverdient gespendeten Lobes. Es gereicht dem französischen Charakter zum höchsten Ruhme, dass Mohls Freunde es ihm ermöglicht haben, seine unabhängige Stellung sein ganzes Leben hindurch zu wahren, dass sie seinem Einflusse sich stillschweigend gefügt und seinen gelegentlichen Tadel nicht übelgenommen haben. Andrerseits lag es nur in der menschlichen Natur, wenn man gelegentlich einen Franzosen, mit dem Mohl sich nicht im Einverständniss befand, als letztes Argument äussern hörte: Ah cet Allemand! Franzosen wären nicht Franzosen, Engländer nicht Engländer und Deutsche nicht Deutsche, würden sie sich in dieser oder jener Frage nicht für bessere Richter halten als alle anderen. Auch in Paris gab es jene dii minorum gentium, welche beim jedesmaligen Erscheinen von Mohls Berichten die Achsel zuckten und dachten, wie unpassend es sei, dass das Censoramt in Betreff

der orientalischen Studien in Frankreich in die Hände »de cet Allemand« gelegt war. Jedoch, wenn man diese jährlichen Berichte heute liest, nach Verlauf so vieler Jahre, und sie mit den Berichten oder den Anreden der Präsidenten anderer Akademien oder gelehrten Gesellschaften vergleicht, dann begreift man den Einfluss, den Mohls Berichte seiner Zeit durch den darin sich geltend machenden Ton hoher Gerechtigkeit und wahrer wissenschaftlicher Moral haben ausüben können. Nirgends erblickt man die Spur eines jener, durch den geehrten Namen des Präsidenten oder Secretärs nur leise verschleierten »communiqués«. Nirgends ein Zeichen, er habe der Versuchung nachgegeben, der Freunde in freundlicher Weise zu gedenken, oder der Gegner in feindlicher. Eben weil jedermann von der Ueberzeugung durchdrungen war, dass der Secretär der Société Asiatique ein Ehrenmann sei, welcher den guten Namen der Gesellschaft und noch mehr die Ehre der Wissenschaft hochhielt und eifersüchtig hütete, lauschte die ganze Welt seinen Anreden und beugte sich seinen Urtheilssprüchen. In anderen Fällen, wo dieses Richteramt Männern von geringerem Adel der Gesinnung und weniger reinen Händen anvertraut worden war, Männern, welche wissenschaftliche Studien bloss als Zeitvertreib oder als Mittel sich eine gesellschaftliche Stellung zu verschaffen auffassten, ist die Ehre gewisser Akademien und gelehrten Gesellschaften befleckt und dem kleinlichen Ehrgeize, der schwächlichen Eifersucht einer kleinen Clique geopfert worden. Wenn man die lange Reihe der »Rapports« durchliest, ohne auch nur einer Zeile zu begegnen, die auf persönliche Gunst oder Ungunst zurückzuführen wäre, ohne ein Wort des Lobes oder Tadels zu finden, welches die Mitglieder der Société Asiatique hätte bedauern lassen können, die Ehre ihrer Gesellschaft ihrem deutschen Hülfssecretär, Secretär und Präsidenten anvertraut zu haben, dann versteht man erst recht, was Renan meinte, als er von Mohl sagte: »Il était une des raisons que nous avions de vivre et de bien faire«.

Doch man würde einen ganz falschen Eindruck mit sich fortnehmen, wollte man sich Mohl stets nur als den strengen Censor denken. Unter seinen intimen Freunden war Mohl voll

Liebenswürdigkeit und guter Laune, wenn auch in den letzten Lebensjahren sein heiterer und durchdringender Blick durch einen Schatten von Melancholie getrübt war. Mohl sprach drei Sprachen — Deutsch, Französisch und Englisch — und man kann wohl von ihm, wie von Ennius, sagen, dass er drei Herzen hatte oder besser, dass er ein grosses Herz besass, gross genug, um all das, was in dem deutschen, französischen oder englischen Charakter gut und edel, zu schätzen und zu lieben, stark genug, um zu verachten und zu meiden, was in ihm schlecht und niedrig ist. Er war Deutscher von Natur, Franzose durch Geschmack, Engländer aus Liebe, und in jedem der drei Länder hatte er wahre Freunde. Aus seiner eigenen Erfahrung hatte er gelernt, wie der deutsche und französische Charakter sich in ihren starken und schwachen Punkten ergänzen können, und während seines ganzen Lebens hoffte er auf eine Zukunft, in welcher diese beide Nationen einander besser verstehen und schätzen und, mit Verachtung auf ihre frühere rohe militärische Eifersucht zurückblickend, vereint für die höchsten Ziele in Wissenschaft und Kunst wirken würden. Es gab eine Zeit, wo dieser Traum sich mehr als halb erfüllt hatte, und es unterliegt keinem Zweifel, dass der nie rastende Einfluss solcher Männer, wie Mohl, viel zur Verwirklichung dieses Traumes beigetragen hat. Während der Regierung Louis Philipps macht sich der Geist deutscher Wissenschaft in den besten Werken französischer Gelehrsamkeit, Literatur und Kunst überall bemerkbar. In Paris veröffentlichte man eine Revue Germanique, um dem etwas heikeln französischen Publikum darzuthun, dass auch in dem rohen Erze deutscher Wissenschaft gediegenes Gold zu finden sei, während andrerseits in Deutschland der blosse Name Humboldts einen genügenden Beweis für die wohlthätige Beeinflussung deutscher Wissenschaft durch französischen Esprit liefert. Diese glücklichen Tage erreichten ihr Ende fast vom Anbeginn der Napoleonischen Aera. Wenn Louis Napoleon irgendwo mit unbeugsamem Hass gehasst wurde, so war es im Institut de France; über seiner Pforte hätte die Inschrift stehen können: »Bonapartisten brauchen sich nicht zu melden«. Als Leverrier dem Institut aufgenöthigt wurde, sagte

der alte Astronome Biot in seinem barschen Tone; »Qui est cet homme là?« und als ihm geantwortet wurde, es sei Leverrier, entgegnete er murrend seinen Freunden: »J'ai connu Laplace; je ne connais pas Leverrier«. Als ungefähr um dieselbe Zeit Napoleon den Namen des Institut de France in Institut Impérial de France umgeändert zu sehen wünschte, wurde Villemain beauftragt, durch eine historische Denkschrift zu beweisen, dass das Institut unter den ruhmreichsten Königen, unter der Republik und selbst unter der Herrschaft des grossen Napoleon stets nur Institut de France geheissen habe; werde jetzt eine Aenderung verlangt, so möge der Minister seinen Architekten senden, damit er die goldenen Buchstaben entferne, welche der Architekt Richelieus an der Façade des Institutpalais angebracht hatte.

Und unter allen Mitgliedern des Instituts gab es wohl keinen, welcher die verhängnissvollen Folgen der Napoleonischen Herrschaft klarer sah und mehr fürchtete, als das eine deutsche Mitglied dieser erlauchten Versammlung. Weder politische Erfolge, noch äusserlicher Glanz, noch Anerbietungen zur Förderung von Literatur und Wissenschaft vermochten ihn zu blenden. Vom Anbeginn bis zu Ende war es seine unerschütterliche Ueberzeugung, dass die von Louis Napoleon eingeführte Regierungsform Frankreich ruiniren müsse, und dass der Ruin Frankreichs den Untergang der friedlichen Entwicklung des ganzen übrigen Europas bedeute. Er lebte lange genug, um seine Prophezeiungen verwirklicht zu sehen. Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte er in tiefster Trauer über die gänzliche Zerstörung seines schönsten Jugendtraumes, des Bündnisses und der Freundschaft zwischen Frankreich und Deutschland, als der besten Kämpfer für die geistige Freiheit der Zukunft. Seine Pariser Freunde, obgleich ihre Reihen durch den Tod gelichtet worden waren, blieben ihm treu, und zur Ehre der französischen Männer der Wissenschaft sollte es nie vergessen werden, dass selbst in jenen düstern Tagen, da in Frankreich alles, was deutsch hiess, verabscheut wurde, Mohl seinen Sitz im Institut de France innehaben konnte, ohne dass auch nur ein einziges Mitglied einen Augenblick die Achtung vergessen hätte, welche man ihm, sich

selbst und den edlen Traditionen des Ortes schuldete, an welchem man sich versammelte. Mohl selbst wünschte sich von der Gesellschaft zurückzuziehen, und obgleich er geduldig und schweigend seine erspriessliche Thätigkeit fortsetzte, so würde ihn doch keiner, der seinen fröhlichen Blick vor den 1848er Tagen gekannt, nach den Tagen von 1871 wiedererkannt haben. Sein Haus indessen blieb, was es viele Jahre hindurch gewesen, eine Art Freihafen für alle, welche nach Paris kamen, um zu sehen, was dort am meisten sehenswerth war. *In den Tagen des Kaiserreichs* geschah es zuweilen, dass königliche Besucher, welche in den Tuilerien wohnten, nach der Rue du Bac kamen, um dort die Bekanntschaft von Männern zu machen, denen die Lockungen der Kaiserin so wenig galten als die Befehle des Kaisers. Als sich die Stürme der Commune gelegt hatten, wurde der alte Freihafen wieder geöffnet, und viele von Mohls Freunden werden sich die Erinnerungen an die während der letzten Jahre seines Lebens mit ihm verbrachten angenehmen Stunden dauernd bewahren, wenn man auch meistens nur von schönen vergangenen Zeiten und von Freunden sprach, die nicht mehr waren. Wie gross der Zauber seines Hauses war, wissen alle seine Freunde. Keiner hat grösseres Recht, dafür Zeugniss abzulegen, als [illegible] Mann, dessen Worte diesem Zoll der Verehrung und Dankbarkeit zum Abschluss dienen sollen: »Sa maison, grâce au tact et à la profonde connaissance de la société française que possède Mme. Mohl, continuait les meilleures traditions d'un monde plein d'esprit et de charme, qui n'est plus qu'un souvenir. Tous les étrangers de distinction s'y rencontraient; toutes les opinions s'y donnaient la main«.

Anmerkungen.*

I.

[1] Siehe Cicero, Tusc. Disp. V 37.

[2] Od. XIV. 443.

> Ἔσθιε, δαιμόνιε ξείνων, καὶ τέρπεο τοῖσδε
> Οἷα πάρεστι· θεὸς δὲ τὸ μὲν δώσει, τὸ δ' ἐάσει,
> Ὅττι κεν ᾧ θυμῷ ἐθέλῃ· δύναται γὰρ ἅπαντα.

[3] Siehe Grimms Einleitung zu seinem Werke über »Deutsche Mythologie«, 2. Aufl., 1844, p. XXXI. Ins Englische hat es Stallybrass übersetzt (Sonnenschein v. Aken, 1880).

[4] O. Müllers vortreffliches Werk: »Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie«, 1825, p. 87.

[5] »Phaedros« 242 E.

[6] »Symp.« 178 C. οὕτως πολλαχόθεν ὁμολογεῖται ὁ Ἔρως ἐν τοῖς πρεσβυτάτοις εἶναι· πρεσβύτατος δὲ ὢν μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἴτιός ἐστιν· 195 A. ἔστι δὲ κάλλιστος ὢν τοιόσδε· πρῶτον μὲν νεώτατος θεῶν, ὦ Φαῖδρε.

[7] Lobeck, »Aglaoph.«, p. 523, hat

> Ζευς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται,

Siehe Prellers »Griechische Mythologie«, 1854, p. 99, und Zellers »Philosophie der Griechen«, p. 53.

[8] »Apollod.« 1, 6, 3, Grote, History of Greece, I, p. 4.

[9] Ich gebe den Text, weil er auf so verschiedene Weise übersetzt worden ist:

> Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστιν, εἰ τόδ' αὐ-
> τῷ φίλον κεκλημένῳ,
> τοῦτό νιν προσεννέπω·
> οὐκ ἔχω προσεικάσαι,
> πάντ' ἐπισταθμώμενος,
> πλὴν Διός, εἰ τὸ μάταν ἀπὸ φροντίδος ἄχθος
> χρὴ βαλεῖν ἐτητύμως.

---

* Alle Citate aus den »Lectures on the Science of Language« sind der 10. engl. Ausg. entnommen.

[10] »Prol. Myth.« p. 78.

[11] Siehe »Edinburgh Review«, Oct. 1851, p. 320.

[12] Lord Neaves, a Glance at Comparative Philology, 1870, p. 14.

[13] Ὑπὲρ νομῆς ἢ λείας μαχόμεθα. »Toxar.« 36. Grimm, »Geschichte der deutschen Sprache«, p. 17.

[14] Hürde (engl. hurdle) scheint mit dem vedischen *khardis*, Haus, i. e. Einfriedigung verwandt zu sein, und von derselben Wurzel stammt das gothische hairda, angels. heord, altn. hiörđ, Heerde. Die Originalwurzel wäre dann *khard*, das für skard stände, und nach Ausfall des anlautenden s würden wir die anlautende tenuis haben, die zur Erklärung des goth. hairda nöthig ist. Eine andere Erklärung gibt Aufrecht in Kuhns Zeitschrift, vol. I. p. 362.

[15] Zum Beispiel, sansk. sûnú, goth. sunus, lit. sunus, alle von su, zeugen, woher griech. υἱός, doch mit verschiedenem Suffix. Sansk. putra, Sohn, ist zweifelhaften Ursprungs. Man hatte vermuthet, dass der keltische Zweig es theilt (breton. paotr, Knabe, paotrez, Mädchen); doch ist erwiesen worden, dass breton. paotr von paltr kommt, so wie aotrou mit corn. altrou identisch ist.

[16] Siehe Sir J. Lubbock, »Transact. of Ethnol. Soc.« VI. 337.

[17] Γαμβρὸς καλεῖται ὁ γήμας ὑπὸ τῶν οἰκείων τῆς γαμηθείσης.

[18] Vidhávâ ist von Yâska und andern eingebornen Sanskritgrammatikern von vi (ohne) und dhava (Mann) abgeleitet worden. Bopp, Pott, Curtius und andere Gelehrte adoptirten diese Etymologie. Dann trat eine Reaction ein. Benfey verglich vidhava mit ἠΐθεος, ohne freilich die lautlichen Veränderungen und die Verschiedenheit der Bedeutung (ἠΐθεος = Junggeselle, nicht Witwer) v[illegible] zu erklären. Roth (K. Z. XIX. 223) ging einen Schritt wei[illegible] leitete vidhávâ (Witwe) ab von einer Wurzel vindh = [illegible] ohne etwas, leer werden; aber nirgends erklärt er, wie vidh-âva von jener Wurzel abgeleitet werden konnte. Curtius nahm dann diese Etymologie in seine »Grundzüge« (5. Ausg. p. 36) auf. Pott (Etym. Forsch. IV. 918) dagegen verharrt nach genauer Erwägung dieser neuen Annahme bei seiner früheren Ansicht. Ich selbst habe auf die Schwierigkeit, viduus von vidhava abzuleiten, hingewiesen (p. 48); aber ich kann mich nicht zu Roths Etymologie verstehen. Wenn das altlateinische bi-vira (d. i. duivira) von Varro (nach Nonius II. p. 56, ed. Gerlach) im Sinne von Witwe gebraucht war, so würden wir eine schlagende Analogie zu vidhavâ gewinnen.

[19] »On the Duties of a Faithful Widow«, »Asiatic Researches«, vol. IV, pp. 209, 219, Calcutta, 1795. Man findet die Hauptautoritäten dieses Essay in Colebrooke's Digest, Buch IV, Cap. 3, Sect. 1, woselbst eine wörtliche Uebersetzung eines Abschnittes aus *G*agannâthas Vivâdabhangâr*n*ava, zu finden im MS. Wilson, 224, vol. III,

p. 62. Siehe einige interessante Bemerkungen über diesen Gegenstand, so wie die Verbesserung eines Irrthums in meinen Anmerkungen, in Vol. III des »Journal of the Royal Asiatic Society«, Part. I, Art. VII. Die von mir der Roy. As. S. für meine Ansicht vorgelegten Gründe, dass Colebrooke sich bei Abfassung des obigen Aufsatzes des Vivâdabhangâr*n*ava bediente, waren die folgenden: Colebrooke citirt p. 117:

1. eine Stelle aus Vish*n*u;
2. eine Stelle aus Pra*k*etas;
3. eine Stelle aus der Sm*ri*ti.

Dieselben Stellen werden in genau derselben Reihenfolge als Nos. 133, 134, 135 des »Digest« citirt. Dies Argument wurde, wenn nicht entkräftet, doch wenigstens modificirt durch die Thatsache, dass dieselben Stellen gleicherweise in der nämlichen Ordnung im Raghunandanas *S*uddhitattva sich finden, einem Werke, das von *G*agannâtha bei der Compilation seines Corpus juris zu Rathe gezogen wurde. Mein zweiter Grund war:

»Colebrooke citirt p. 119:

1. einen dem Nârada zugeschriebenen Ausspruch (genommen aus dem B*ri*han-Nâradiya-Purâ*n*a);
2. eine Stelle aus B*ri*haspati, womit am Schluss eine Zeile aus Raghunandanas Commentar verbunden wird;
3. eine Stelle, die sich auf Gotamas (oder Gautamas) Autorität stützt.

Dieselben Stellen in genau derselben Ordnung bilden Nos. 127, 128, 129 des Vivâdabhangâr*n*ava. »Die Zeile aus Raghunandana folgt im Vivâdabhangâr*n*ava, wie in Colebrooke's Essay, unmittelbar nach dem Auszuge aus B*ri*haspati, und der Irrthum der Vermischung der Worte des Raghunandana mit denen der B*ri*haspati konnte nur daraus entstehen, dass das MS. des Vivâdabhangâr*n*ava, anstatt Rhaghunandanas zu erwähnen, liest: iti Smârtâ*h*. Weder das *S*uddhitattva, noch irgend ein anderes Werk, das mir vorgekommen ist, gibt diese drei Stellen mit dem Extract aus Raghunandana in derselben Ordnung wie der Vivâdabhangâr*n*ava und Colebrookes Essay.«

[20] Siehe Grimms Aufsatz über »Die Todtenverbrennung«; Roths Artikel über die Bestattung in »Indien«; Professor Wilson's Aufsatz über »Die muthmassliche vedische Autorität für die Witwenverbrennung bei den Hindus«; und meine eigene Uebersetzung der vollständigen urkundlichen Zeugnisse, wie sie von Professor Wilson am Ende seines Aufsatzes und von mir in der Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft Vol. IX, Heft 4 veröffentlicht sind. Professor Wilson hat zuerst die Fälschung des Textes und die Vertauschung von »yonim agre« mit yonim agne*h* nachgewiesen.

[21] In ähnlicher Weise ist die Sitte der Witwenverbrennung von den Brahmanen in einer eingeschobenen Stelle des »Spielwägelchen« eingeführt, eines indischen Dramas des Königs Sûdraka, das von Professor Wilson übersetzt, und vor Kurzem in Paris aufgeführt wurde. »Le Chariot d'Enfant«, Drame en vers en cinq actes et sept tableaux, traduction du Drame Indien du Roi Soudraka, par MM. Méry et Gérard de Nerval. Paris, 1850.

[22] Ein Theil dieser Stelle fehlt in den MSS. B. b, findet sich aber in A, C. Siehe auch M. M., »Die Todtenbestattung bei den Brahmanen«, »Zeitschrift der D. Morg. Ges.« Vol. IX, p. VI, wo das Ritual etwas verschieden ist. Sannyâsopanishad in der Bibliotheca Indica, 65, p. 150. Weitere Einzelheiten in Betreff der Anstrengungen, die zur Unterdrückung der Suttee gemacht worden sind, bietet H. J. Bushby's interessanter Bericht »Ueber die Witwenverbrennung«, ursprünglich in der »Quarterly Review« und später als ein besonderes Pamphlet veröffentlicht. (London, Longmans, 1855.) Es zeigt dies, wie viel ausgerichtet worden ist, und wie viel mehr darum noch ausgerichtet werden kann, wenn man an die ältesten und geheiligtsten Sanskritautoritäten in Erörterungen mit den Eingebornen Indiens zu appelliren versteht. Wenn die Thatsache, dass Manu die Verbrennung der Witwen nirgends sanctionirt, einen so grossen Eindruck auf die Vakeels von Rajputâna machen konnte, wie Bushby es beschreibt, wie viel wirksamer würde eine Appellation an den Veda sein, dessen Autorität, sobald eine Meinungsverschiedenheit sich zeigt, die des Manu ohne Widerrede aus dem Felde schlägt.

Ich füge einige Auszüge aus H. J. Bushby's Werke bei: p. 21. »Längst hatten orientalische Gelehrte, sowohl eingeborne als europäische nachgewiesen, dass der Gebrauch der Witwenverbrennung von den ältesten und gewichtigsten indischen heiligen Schriften nicht nur nicht sanctionirt, sondern ausdrücklich untersagt wurde. Ja, der Oberst Tod in seinem Buche über Rajpootána (Annals of Rajasthan 1829, vol. I, p. 635), hatte auf diese Anomalie in der Doctrin der Hindus factisch als den besten Angriffspunkt für Abolitionisten gewiesen«. p. 22: »Es ist wahr, Gelehrte hatten nachgewiesen, dass die Suttee eine Neuerung und Ketzerei sei; doch es war eine Neuerung, die sich 2000 Jahre hindurch gehalten hatte, und eine Ketzerei, die von der Priesterschaft seit den Tagen des Alexander aufrecht erhalten worden war. Die Ergänzungsschriften, mit denen die Hindus, gleich den Juden, ihre Grundwerke überbreitet haben, sind verschwenderisch in ihrem Lobe der Suttee«. p. 29: »Major Ludlow beschloss, wo möglich, zwei oder drei vertrauenswerthe und einflussreiche Eingeborne zu veranlassen, sich der Sache anzunehmen, sie mit kritischen aus ältern heiligen Schriften herbeigezogenen Einwürfen zu bearbeiten« . . . .

[23] Siehe Schleichers treffliche Bemerkungen in seiner »Formenlehre der Kirchenslavischen Sprache«, 1852, p. 107.

[24] Siehe »Lectures on the Science of Language«, II, 242. 285.

[25] Ganz verschiedenartig von diesen Worten sind karta, kert und gird, das sich am Ende von Τιγρανόκερτα (Balâshgird, d. h. Vologasocerta) findet, und andere Namen Iranischer Städte. Ihnen entspricht im Zend kereta (gemacht, gegründet). Vgl. Hübschmann, Zeitschrift der d. m. G. XXX, p. 138, und Nöldeke, ib. p. 143. Dieses kereta hinwiederum ist grundverschieden von dem hebräischen kereth, das sich in den Namen von Carthago, Cirta u. s. w. findet.

[26] Lehrreiche Bemerkungen über jene Worte, die wir hier zur Darstellung der frühzeitigen Civilisation der Arier herangezogen haben, finden sich in einem Aufsatze von Wilkins in »Essays and Addresses of Owens College«, 1874. Der Verfasser fusst auf Ficks »Die ehemalige Spracheinheit der Indogermanen Europas«; aber er hat seinen Vorgänger vielfach berichtigt und verbessert. Einige der Ansichten Ficks haben sich als sehr werthvoll erwiesen; aber in vielen Fällen, wo ich meinen früheren Angaben treu geblieben bin, sind, wie Wilkins finden wird, Ficks Einwendungen schon früher erledigt oder seitdem berichtigt worden durch die Erwiderungen Benfeys und Curtius, nicht zu reden von Professor Pott, dem Nestor unserer Wissenschaft, den Wilkins, nicht ganz respectvoll, kennzeichnet mit den Worten: »that most learned and most erratic of philologists«. Ueber arvum und ἄρουρα s. Curtius' Grundzüge 5. Ausg., p. 341 und besonders Benfey in der Augsb. Allgem. Zeitung 1875. Beilage Nr. 208 und 209. Ueber den genannten Gegenstand vgl. die ausgezeichneten Bemerkungen Benfeys in seiner: »Gesch. der Sprachwissenschaft«, p. 597. — »Lectures on the Science of Language«. I, 294 f.

[27] Prof. Benfey vergleicht σῖτος mit sk. sitya, Korn, von sîtâ, Furche (Augsb. Allg. Z., 1875, l. c.).

[28] Manche neue Belege sind in letzter Zeit dafür beigebracht worden, dass das alte arische Volk Kenntniss von Metallen ausser Gold und Silber besass, und man kann kaum noch behaupten, dass aus den im Texte herausgehobenen Uebereinstimmungen mehr erhellt, als dass die Arier ausser Gold und Silber ein drittes Metall kannten, das Eisen, Kupfer oder Bronze gewesen sein kann.

[29] Doch vergl. man Curtius, Grundzüge, 5. Ausg., p. 699.

[30] Vgl. Kuhns Zeitschrift, I, 34. Prof. Curtius gibt folgende Gleichung: πόντος : πάτος = πένθος : πάθος = βένθος : βάθος.

[31] Vgl. Benfey, Correspondenzblatt für Anthropologie, 1877, Jan., p. 7.

[32] Eine grosse Sammlung gemeinsamer arischer Wörter findet

man in Grimms Geschichte der deutschen Sprache. Den ersten Versuch, sie für historische Zwecke zu verwerthen, hat Eichhof gemacht; seitdem aber sind höchst brauchbare Beiträge geliefert von Winning in seinem »Handbuch der Vergleichenden Philologie« 1838; von Kuhn, Curtius und Förstemann; und viel neues Material findet sich in Bopps Glossarium« und Potts »Etymologischen Forschungen«. Pictets [illegible] Werk: »Les Origines Indo-Européennes«, 2 vols. 1859 und [illegible] stellt die vollständigste Masse von Materialien zusammen, verlangt aber auch die sorgfältigste Sichtung. Vorzüglich ist in Bezug auf Wörter des Sanskrit die grösste Vorsicht zu gebrauchen, da M. Pictet diesem nicht dieselbe Sorgfalt zugewandt hat wie dem Keltischen, Lateinischen, Griechischen und Slavischen.

[33] Adalbert Kuhn, Die Herabkunft des Feuers, p. 2.

[34] Wilson, vol. I, pp. XL—XLIV, vol. II, pp. XV—XVII, vol. III, p. XIV—XX.

[35] Hartung, »Die Religion der Römer«, vol. II, p. 90.

[36] Es ist mit der Menschheit etwa wie mit einem jeden von uns in unserm individuellen Leben; denn lassen wir Kindheit und Jugend hinter uns, so sagen wir den lebhaften Eindrücken, die einst die Dinge auf uns machten, Lebewohl, und werden kälter und berechnender. Für ein kleines Kind sind nicht nur alle lebenden Creaturen mit menschlicher Einsicht begabt, sondern alles ist lebendig. In seinem Kosmos steht Miezchen im gleichen Range mit Papa und Mama, was Einsicht anlangt. Es schlägt den Stuhl, an den es seinen Kopf gestossen hat, und küsst ihn danach zum Zeichen erneuerter Freundschaft, in dem vollen Glauben, dass er, wie es selbst, ein sittlich handelndes Wesen ist, der Belohnung wie der Strafe unterworfen. Das Feuer, welches ihm die Finger verbrennt, ist ein »unartiges Feuer«, und die Sterne, die durch die Kammerfenster scheinen, sind Augen wie die der Mama, oder des Miezekätzchens, nur heller. Derselbe Instinct, der das Kind dazu treibt, alles zu personificiren, bleibt ungehemmt im Wilden und wächst mit ihm zum Mannesalter. Daher gibt es in allen einfachen und Ur-sprachen nur zwei Geschlechter, das männliche und weibliche. Um eine solche Vorstellung wie das Neutrum zu entwickeln, bedarf es des langsamen Fortschritts der Civilisation. Wir sehen dieselbe Tendenz, alles als männlich oder weiblich zu klassificiren, selbst heute noch bei ungebildeten Leuten; für einen Knecht ist ein Bund Heu »er« (he) ebenso wie das Pferd, das es frisst. Er ignorirt »es« entschieden als ein Fürwort, das nicht im Geringsten nothwendig ist«. Printer's Register, Febr. 6, 1868.

[37] Kuhn, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung«, vol. III, p. 449.

[38] Vgl. Fiske, Genesis of Language, p. 341.

[39] Wird Philotes das Kind der Nacht genannt, so versteht Julia, was das heissen soll, wenn sie sagt:

»Spread thy close curtain, love-performing night,
That runaway's eyes may wink, and Romeo
Leap to these arms, untalk'd of and unseen
Lovers can see to do their amorous rites
By their own beauties, or, if love be blind,
It best agrees with night».

(vgl. »Romeo and Juliet« III. 2. und G. Massey, Shakespeares Sonnets, p. 602.)

[40] Hesiod, »Theog« 128

Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι,
ὄφρ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί.

Im Rigveda VIII, 42, 9 haben wir Vár*u*n*a*sya dhruv*á*m sádas —

[41] Kanne, »Mythologie«, § 10, p XXXII.

[42] Für ähnliche Flussmythen s. Bholanauth Chundees »Travels« I, p. 226, 307, Cornhill Magazine, 1869, pp. 35—40; Grote, History of Greece, I, p. 535

[43] O Müller hat darauf hingewiesen, wie die verschiedenen Namen der Eltern, welche den Erinyen von verschiedenen Dichtern gegeben werden, sich je nach dem Charakter richteten, den ein jeder Dichter ihnen beimass. »Offenbar«, sagt er in seinen Anmerkungen zu den Eumeniden, »passte diese Genealogie besser zu den Ansichten und poetischen Zwecken des Aeschylus als irgend eine von den gewöhnlichen Genealogien, nach denen die Erinyen von Skotos und Gaea (Sophokles), Kronos und Eurynome (in einem dem Epimenides zugeschriebenen Werke), Phorkys (Euphorion), Gaea Eurynome (Istron), Acheron und Nacht (Eudemos), Hades und Persephone (Orphische Hymnen), Hades und Styx (Athenodoros und Mnaseas) hergeleitet werden«. Siehe jedoch Ares«, von H. D. Müller, p. 67.

[44] Siehe den Brief des Verfassers an Ritter Bunsen »Ueber die turanischen Sprachen«, p. 35

[45] Ich gebe hier ein Specimen griechischer Etymologie aus dem »Etymologicum Magnum« *Θυγάτηρ παρὰ τὸ θύειν καὶ ὁρμᾶν κατα γαστρός· ἐκ τοῦ θύω καὶ τοῦ γαστηρ· λέγεται γὰρ τὰ θήλεα τάχιον κινεῖσθαι ἐν τῇ μήτρᾳ*

[46] S. Lectures on the Science of Language, I, p. 13.

[47] Aristoteles gibt eine Ansicht über die griechischen Götter in einer Stelle der »Metaphysica«. Er greift die Platonischen Ideen an und versucht ihren widersprechenden Charakter nachzuweisen, indem er sie *αἰσθητὰ ἀΐδια* nennt, d i. Dinge, die kein wirkliches Dasein haben können, wie die Menschen, fährt er fort, behaupten,

es gäbe Götter, ihnen aber eine menschliche Gestalt beilegen und sie so in der That zu unsterblichen Sterblichen, d. i. zu etwas Nichtseiendem machen.

[48] Grimm, Deutsche Mythologie, p. 704.

[49] Lauer in seinem »System der griechischen Mythologie« erklärt Endymion als Taucher. Gerhard in seiner »Griechischen Mythologie« gibt *Ἐνδυμίων* als *ὁ ἐν δύμῃ ὤν*.

[50] *Νέος ἐφ' ἡμέρῃ*. Aristot. Meteor. II, 2, 2.

[51] Siehe Pott, Kuhns »Zeitschrift«, vol. II, p. 109.

[52] Siehe Sonne, »Ueber Charis«, in Kuhns Zeitschrift, vol. X, p. 178.

[53] Grimm, »Deutsche Mythologie«, p. 666.

[54] Ich sehe keinen Grund, diese Etymologie von Prokris zu modificiren. P*ri*sh bedeutet im Sanskrit sprengen, und p*ri*shita kommt im Sinne von Schauer vor, in vidyut-stanayitnu-p*ri*shiteshu, unter Blitz, Donner und Regen«. Gobh. 3, 3, 15, wo Professor Roth mit Scharfsinn, doch unnöthigerweise, die ursprüngliche Lesart sei prushita, vermuthet. P*ri*shat, fem. p*ri*shatî, bedeutet gesprenkelt, und wird auf ein geflecktes Wild, ein geflecktes Ross, eine gefleckte Kuh angewandt. Auch P*ri*shata hat die nämliche Bedeutung, wird aber gleicherweise im Sinne von Tropfen gebraucht. Prush, eine verwandte Wurzel, bedeutet im Sanskrit sprengen, und von ihr haben wir prushva, die Regenzeit, und prushvâ, Tropfen, eigentlicher aber gefrorner Tropfen, oder Reif. Es ist nun vollkommen wahr, dass das auslautende sh von p*ri*sh, oder prush der Regel nach im Griechischen nicht durch einen gutturalen Consonant ersetzt wird. Wir finden aber, dass im Sanskrit selbst das linguale sh dieser Wurzel mit dem palatalen s wechselt, wie z. B. in p*ris*-ni, gefleckt; und Professor Curtius hat das griechische *περκ-νός*, fleckig, richtig auf dieselbe Wurzel, wie das skt. p*ris*-ni zurückgeführt, und für *πρόξ* und *προκάς* die ursprüngliche Bedeutung »geflecktes Wild« klar festgestellt. Von derselben Wurzel kann man daher nicht bloss *πρώξ*, Thautropfen, sondern auch *προκ-ρίς* herleiten, im Sinne von Thau oder Reif; wo dann die Ableitungssilbe dieselbe wäre wie in *νεβ-ρίς*, oder *ἴδ-ρις* gen. *ιος* oder *ιδος*.

[55] Diese Ableitung des griech. *ἕρση*, Thau, von der skt. Wurzel v*ri*sh hat man in Frage gestellt, da skt. v in der Regel im Griechischen durch das Digamma oder den Spiritus lenis wiedergegeben wird. Wir finden aber im Griechischen sowohl *ἔρση* als *ἕρση*, ein Wechsel, der zwar schwer zu erklären ist, doch häufig vorkommt. In derselben Weise hat das Griechische *ἵστωρ* und *ἴστωρ*, von der Wurzel vid, *ἑστία* von der Wurzel vas; und die attische Eigenthümlichkeit, unaspirirte anlautende Vocale zu aspiriren, war selbst

alten Grammatikern wohlbekannt. (Curtius, »Grundzüge«, p. 617.) Formen wie ἐέρση und ἄερσα beweisen unwidersprechlich die frühere Anwesenheit eines Digamma (Curtius, »Grundzüge«, p. 509).

La rugiada
Pugna col sole. — Dante, »Purgatorio«, I, 121.

[57] »Le Bhagavat-Purâna (VIII, 20, 24) appelle le crépuscule le vêtement du dieu aux grands pas"«; cf. Senart, Journal Asiatique, 1873, p. 295.

[58] Dieser Aspirationswechsel ist ausführlich beleuchtet und gut erklärt worden von Grassmann, in Kuhns »Zeitschrift«, vol. XII, p. 110.

[59] Professor Curtius lässt meine Erklärung der Mythe von der Daphne als Morgenröthe gelten, sagt aber: »Sähen wir nur, warum die Morgenröthe in einen Lorbeer verwandelt wird!« Ich habe früher den Einfluss der Homonymie auf das Erwachsen früher Mythen erklärt, und dies ist nur ein anderes Beispiel ihres Einflusses. Die Morgenröthe nannte man δάφνη, die brennende, und so auch den Lorbeer, als leicht brennendes Holz. Später nahm man beide, wie gewöhnlich, als eins oder als miteinander verwandt; denn wie, sagte man, könnten sonst beide denselben Namen haben? Siehe »Etym. M.«, p. 250, 20, δαυχμόν· εὔκαυστον ξύλον; Hesych. δαυχμόν· ἔγκαυστον ξύλον δάφνης (l. εὔκαυστον ξύλον, δάφνην, Ahrens, »Dial. Graec.« II, 532). Legerlotz, in Kuhns Zeitschrift, vol. VII, p. 292. »Lectures on the Science of Language« II, 548, Anm. 74.

[60] In Betreff einer andern Entwicklung desselben Wortes Ahanâ, die schliesslich zur Athenemythe führt, siehe »Lectures on the Science of Language«. II, 548.

[61] Vgl. Le Mystère des Bardes, par Henri Martin, 1869, p. 38.

[62] Pâ*n*ini V. 2, 100.

[63] Andere Erklärungen von Urvasî findet man in Professor Roths Ausgabe des Nirukta, und im Petersburger Sanskrit-Wörterbuch.

[64] Der Name, der Urva*s*î im Griechischen am nächsten kommt, möchte wohl Europa sein, da das palatale *s* gelegentlich, obwohl nicht regelmässig, durch ein griech. π ersetzt wird, wie a*s*va = ἵππος. Die einzige Schwierigkeit ist das lange ω im Griechischen; im übrigen, Europa, entführt vom weissen Bullen (v*r*ishan, Mann, Bulle, Hengst, im Veda häufige Gattungsbezeichnung der Sonne, und *s*veta, weiss, auf die nämliche Gottheit angewandt), auf seinem Rücken davongetragen (die Sonne wird häufig als hinter oder unter der Morgenröthe befindlich dargestellt, siehe p. 79, 80 und die Mythe von der Eurydike, p. 115), ferner entführt zu einer fernen Höhle (dem Düsterlicht des Abend): und Mutter des Apollo, des Gottes des

Tageslichtes, oder des Minos (Manu, ein sterblicher Zeus), — alles dies würde mit der Göttin der Morgendämmerung im Einklang stehen.

[65] So heisst es Rv. VI, 3, 6 das Feuer schreit mit Licht, *sokishâ* *rârapîti*; die beiden spartanischen Chariten heissen *Κλῆτα* (*κλητά*, *incluta*) und *Φαεννά*, d. i. Clara, klar leuchtend: (siehe Pausanias III, 18, 7 und Sonne, in Kuhns Zeitschrift, vol. X, p. 363). Im Veda heisst es von der Sonne, sie schrie wie ein neugebornes Kind (Rv. IX, 74, 1). Professor Kuhn selbst hat offenbar meine Beweisführung missverstanden. Ich leite *ravas* nicht von *rap* her, sondern citire einzig *rap* zur Beleuchtung der engen Verwandtschaft zwischen der Stärke des Tones und der Helligkeit des Lichtes. Siehe auch Justi, »Orient und Occident«, vol. II, p. 69.

[66] Eine höchst interessante und scharfsinnige Erklärung dieser Ceremonie wird von Professor Kuhn in seiner Schrift: »Die Herabkunft des Feuers«, p. 79, gegeben. Die Anwendung dieser Ceremonie auf die alte Mythe von Urvasî und Purûravas gehört offenbar einer spätern Zeit an: es ist ein nachträglicher Gedanke, der nur bei einem Volke entstehen konnte, das eine symbolische Bedeutsamkeit in jedem Akte seines traditionellen Rituals zu finden suchte.

[67] Od. V, 390: *ἀλλ' ὅτε δὴ τρίτον ἦμαρ ἐϋπλόκαμος τέλεσ' ἠώς*. In Betreff verschiedener Erklärungen dieser und ähnlicher Verse siehe Völcker, »Ueber homerische Geographie und Weltkunde«. Hannover. 1830, p. 31.

[68] Vgl. Rigveda V, 47, 1: »Prayu*ñg*atî diva*h* eti bruvâ*n*â mahî mâtâ duhitu*h* bodhayantî, âvivâsantî yuvati*h* manîshâ pit*ri*bhyah â sadane *g*ohuvânâ. Ueber *mahî mâtâ* = *Magna Mater*, siehe Grassmann in Kuhns Zeitschrift, vol. XVI, p. 169, *Duhitur* *bodhay-antî*, ihre Tochter suchend oder findend.

[69] Der peruvianische Inca Yupanqui weist die Anmassung der Sonne, dass sie alles schaffe, zurück; denn wäre sie frei, so würde sie andere Theile des Himmels aufsuchen, wo sie niemals gewesen sei. Sie gleicht, sagt der Inca, einer gefesselten Bestie, die immer in der nämlichen Fährte rundumgeht. »Garcilaso de la Vega«, part. I. VIII. 8. Acosta, Historia del Nuevo Orbe, cap. V. Tylor, »Early History of Mankind«, p. 343. Brinton, »The Myths of the New World«, p. 55.

[70] Professor Wilson hat dieses Schauspiel zuerst in seinem »Hindu Theatre«, und zwar in einer wahrhaft schönen Uebersetzung, übertragen. Das Original erschien zuerst in Calcutta und ist seitdem verschiedene Male wieder abgedruckt worden. Die beste Ausgabe ist die von Professor Bollensen. Für die deutsche Uebersetzung ist hier die sehr geschmackvolle Bearbeitung von Lobedanz benutzt.

[71] Dies bezieht sich auf eine wohlbekannte Sage. Einen Lotos gibt es, der seine Blumen bei Annäherung der Sonne entfaltet und sie des Nachts schliesst; während ein anderer, der Geliebte des Mondes, sie nachts entfaltet und den Tag über schliesst. Vgl. das englische daisy, Gänseblümchen, ags. däges eage, Tagauge, Wordsworth's Liebling.

[72] Dies erklärt die Stelle im Manu X, 107 und zeigt, wie dieselbe zu emendiren ist.

[73] Dieser Punkt ist ausführlich erörtert worden in den »Lectures on the Science of Language«, II, p. 408.

[74] Poi chè l'altro mattin la bella Aurora
L'aer seren fe' bianco e rosso e giallo. — Ariosto, XXIII, 52.
Sì che le bianche e le vermiglie guance,
Là dove io era, della bella Aurora,
Per troppa etade divenivan rance.
Dante, »Purgatorio«, II, 7.

[75] »Arusha, si voisin d'Aru*n*a (cocher du soleil), et d'Arus (le soleil), se retrouve en Zend sous la forme d'Aurusha (dont Anquetil fait Eorosh, l'oiseau), les chevaux qui traînent Serosh«. — Burnouf, Bhâgavata-Purâ*n*a, p. LXXIX.

[76] Wie der Gott Kâma auf Agni gepfropft wurde, kann man aus spätern Stellen im Atharvaveda, in der Taittirîya-sanhitâ und aus einigen der G*ri*hya-sûtras ersehen. — »Indische Studien«, Bd. V, pp. 224—226.

[77] Siehe Jakob Grimms Abhandlung über den Liebesgott.

[78] Die Geschichte von Ushâ Aniruddha und *K*itralekhâ ist erzählt von Somadeva (Uebers. VI, c. 27—34, p. 134; Vish*n*u-purâ*n*a, p. 549; Hariva*m*sa, sl. 9910).

[79] Vgl. Raptus Helenae, 16, *Χαρίτων βασίλειαν Ἀφροδίτην.*

[80] Vgl. »Maxim. Tyr.« XXIV: *τὸν Ἔρωτά φησιν ἡ Διοτίμα τῷ Σωκράτει οὐ παῖδα, ἀλλ' ἀκόλουθον τῆς Ἀφροδίτης, καὶ θεράποντα εἶναι.* Siehe Preller, »Griechische Mythologie«, p. 238.

[81] Die von Professor Curtius (»Grundzüge der Griechischen Etymologie«, p. 114) gegen den gemeinsamen Ursprung von *ἔρως* und arvat gemachten Einwendungen verdienen sorgfältige Beachtung. Er sagt: »Wie können wir Ἔρως von *ἔρος, ἔραμαι, ἐράω, ἐρατός, ἐρατεινός* und andern Wörtern trennen, die alle alten Datums, namentlich schon homerisch sind? Aus dem Namen *ἔρως* können sie nicht entstanden sein, und wenn wir annehmen, sie entstammten derselben Wurzel ar, der wir die Grundbedeutung gehen, rennen, streben, zuweisen müssten, so hiesse dann *ἔρως* etwa Streben, Trieb, und es

liesse sich schwer beweisen, dass das verwandte Ἔρως gerade von jener für die angeführten Sanskritwörter angenommenen Bedeutung Ross, Sonnenross ausgegangen sei. Professor Curtius geht dann weiter und macht dieselben Einwendungen gegen die Etymologie von Charis: »Denn was fangen wir mit den appellativen *χάρις*, mit *χαρά*, *χαίρω*, *χαρίζομαι*, *χαρίεις* an?« Was Charis anlangt, so kann ich mich auf die Erklärungen beziehen, die ich in den »Lectures on the Sc. of L.« II, 408 gegeben habe, wo ich bewiesen zu haben glaube, dass Charis nicht, wie Professor Curtius vorschlägt, in dieselbe Kategorie mit Gottheiten wie *Δειμός* oder *Φόβος* gesetzt werden kann, und dass es nicht im geringsten unwahrscheinlich ist, dass gewisse Ableitungen von einer alten arischen Wurzel einen mythologischen Charakter annehmen, während andere eine analoge appellative Bedeutung behalten. Von der Wurzel d y u, leuchten, haben wir Dyaus und *Ζεύς*: wir haben aber auch im Sanskrit d i v a und d i n a, Tag; und im Griechischen *ἔνδιος*, mittägig, *δῆλος*, klar. Von der Wurzel v a s oder u s h, glühen, brennen, haben wir *Ἑστία*, Vesta, Ushas, Eos, Aurora; ebenso aber auch skt. u s r a, früh, u s h *n* a, heiss; lat. u r o, a u r u m; griech. *αὔω*, *αὔ-ριον*, *ἦρι*. Wollen wir nun nicht annehmen, dass Wurzeln, sobald sie einem einzelnen mythologischen Namen seinen Ursprung gegeben hatten, von augenblicklicher Unfruchtbarkeit befallen wurden, oder dass man griechische my[illegible]o-gische Namen nur von Wurzeln ableiten kann, die wirkli[illegible]r-selben Sprache verwendet wurden, so ist der Vorgang, [illegible]ei Eros und Charis wahrnehmen, das natürliche und un[illegible]che Ergebniss des Wachsthums von Sprache und Mythe, [illegible]r es jetzt verstehen. Griechische Gelehrte haben die Frage aufgeworfen: »wie können wir *Ἑρμῆς* von *ἑρμηνεύω* (»Grundzüge«, [illegible]12), oder *ἐριννύειν* von *Ἐριννύς* (Welcker) trennen?« Und doch haben wenige Kuhns Etymologie von *Ἑρμῆς* und *Ἐριννύς* in Frage gestellt, wie verschieden man auch über den genauen Hergang denken mochte, durch den diese beiden Gottheiten zu ihrer jetzigen Gestalt und Bedeutung kamen. Auf der andern Seite muss ich mich mit allem Nachdruck gegen die Ansicht verwahren, die man mir zugeschrieben hat, als ob die Griechen irgendwie ein Bewusstsein von der secundären oder idiomatischen Bedeutung besassen, die a r v a t und h a r i t in Indien angenommen hatten. In Indien wurde sowohl a r v a t, rennend, als h a r i t, licht, ein anerkannter Name für das Pferd. Da a r v a t auch auf die Sonne als den himmlischen Renner angewandt wurde, so war damit die Vorstellung von der Sonne als einem Rosse beinahe unvermeidlich und erforderte von Seiten Sanskritredender keine poetische Anstrengung. Im Griechischen fand nichts der Art statt. Im Griechischen wurde *ἔρως* niemals als ein Appellativ im Sinne von Ross

gebraucht, ebensowenig wie ζεύς, von spätern Zeiten abgesehen, zur Bezeichnung des materiellen Himmels gebraucht wurde. Sind wir aber nicht darauf vorbereitet, »Eros, den ältesten der griechischen Götter«, als eine reine Abstraction, als in Wirklichkeit eine Art von Cupido anzusehen, so war meine Ansicht, und ist noch immer die, dass wir bei den ersten Verehrern des Eros, selbst auf griechischem Boden, eine schwache Erinnerung an die alte arische Mythologie, worin dasselbe Wort wie Eros auf die Sonne, und vornehmlich die aufgehende Sonne, angewandt worden war, annehmen müssen. Alles Uebrige ist einfach und leicht. Die Wurzel ar hatte ohne Zweifel die Bedeutung laufen oder einherstürmen, und konnte darum ebensowohl Namen erzeugen, die eine schnelle Bewegung, als solche, die ein starkes Begehren ausdrücken. Allein nicht jeder Schössling, der einem Samenkorn dieser Art entspriesst, lebt fort, wenn er auf andern Boden übertragen wird. Eros hätte im Griechischen der Name für Ross sein können, wie es arvat in Indien war; aber es war nicht so; arvat, oder irgend eine andere Ableitung wie artha hätte im Sanskrit, wie im Griechischen, Begehren bedeuten können, aber auch dies war nicht der Fall. Warum gewisse Wörter absterben und andere fortleben; warum gewisse Bedeutungen vorwiegend werden, dass sie alle andern Bedeutungen absorbiren: das zu erklären, ist uns nicht vergönnt. Wir müssen das Werk der Sprache nehmen, wie wir es finden, und in der Entwirrung des seltsamen Gebindes dürfen wir nicht erwarten, einen fortlaufenden Faden zu finden, sondern wir müssen damit zufrieden sein, wenn wir die zerrissenen Enden trennen und sie in einigermassen verständliche Ordnung nebeneinander legen können. Die griechische Mythologie wurde ebensowenig von der vedischen Mythologie entlehnt, als griechische Wörter einem Sanskrit-Wörterbuch entnommen wurden. Hat man dies einmal eingesehen und allgemein zugegeben, dann darf man keinen Anstoss nehmen, wenn hier und da eine vedische Gottheit oder ein sanskritisches Wort ein Prototyp genannt wird. Ich weiss, der Ausdruck ist nicht ganz correct, und nur auf den Grund hin zu vertheidigen, dass beinahe jeder weiss, was derselbe besagen will. Die griechischen Chariten sind sicherlich keine blosse Modification der vedischen Haritas, noch der griechische Eros des vedischen Arvat. Es blieb in dem griechischen Eros oder in den Chariten keine Erinnerung an die Pferdenatur zurück; ebensowenig wie von rein griechischem Gesichtspunkte aus in Ἑλένη = Saramâ, oder Ἑρμείας = Sârameya, Spuren von der Hundenatur zu entdecken waren. Arvat und Eros sind Radien, die von einem gemeinsamen centralen Gedanken auslaufen, nur ist der Winkel des vedischen Radius weniger stumpf als der des griechischen. Dies ist alles, was man darunter verstehen

konnte, und ich glaube, es ist der Sinn, in dem die Mehrzahl meiner Leser meine Worte aufgefasst hat.

[22] »Antigone«, ed. Dindorf, Oxford 1859, v. 781 ff.

II.

[1] »Griechische Götterlehre«. Von F. G. Welcker. Erster Band. Göttingen 1857.

[2] Die neueste Vertheidigung der Etymologie von θεός, als zusammengehörig mit einer der Wurzel div entspringenden Gruppe von Wörtern, sehe man bei Ascoli, »Frammenti Linguistici«, Rendiconti I. (1864), pp. 185—200. Vgl. »Selected Essays« (1881), vol. I, p. 215.

III.

[1] »A Manual of Mythology, in the Form of Question and Answer«. By the Rev. G. W. Cox. London, Longmans and Co. 1867.

[2] Professor Comparetti hat sich in seinem Aufsatz »Edipo e la Mitologia Comparata« (Pisa, 1867) bemüht, M. Bréal's Erklärung der Oedipusmythe zu bekämpfen. Seine Gründe sind höchst sorgfältig gewählt und mit vieler Gelehrsamkeit und grossem Scharfsinn gestützt, so dass sie selbst solche, die von seiner geschickten Beweisführung nicht überzeugt werden, würdigen müssen. Es ist nicht meine Sache, die ganze von M. Bréal in seinem »Myth d'Oedipe« (Paris, 1863) aufgestellten Theorie zu vertheidigen. Da aber Professor Comparetti, indem er die Gleichsetzung von Laios mit dem skt. dâsa oder dâsya bestreitet, die Möglichkeit, dass ein arisches d im Griechischen als l erscheinen könne, verneint, so darf ich mir wohl zur Vertheidigung meiner eigenen Identificirung von dâsahantâ mit λεωφόντης (Kuhn's Zeitschrift, vol. V, p. 152) die Bemerkung erlauben, dass ich den Uebergang von d in l im Griechischen durch Beispiele aus Ahrens, »De Dialecto Dorica«, p. 85, belegt habe, wie λάφνη = δάφνη, Ὀλυσσεύς = Ὀδυσσεύς, λίσκος = δίσκος. Konnte in einem der localen Dialecte Griechenlands die dentale Media den Laut von l annehmen, so war die Zulassung des Uebergangs eines griech. d in ein griech. l gerechtfertigt zum Behuf der Erklärung eines oder zweier Namen von Localhelden des alten Hellas, obwohl ich zugebe, dass man sich gegen die Anwendung dieser Theorie bei Erklärung gewöhnlicher griechischer Wörter wie λάος oder μελετάω verwahren kann. Wenn mithin Prof. Curtius (»Grundzüge der Griechischen Etymologie«, p. 325) den Uebergang von d in l im Griechischen unerhört nennt, so konnte er nur das klassische Griechisch, nicht aber die griechischen Dialekte im Sinne haben; und doch sind gerade

diese in der Bedeutung der Namen von Local-Göttern und Helden und in der Erklärung von Localsagen von der grössten Wichtigkeit.

[3] Siehe »Essay on the Zend-Avesta« in Chips from a German Workshop, I, p. 98. Wenn Istuvegu, der Name des Astyages in den nicht-arischen Inschriften als ursprünglicher Name zu erweisen wäre, so müsste die Identität mit Azhi-dahâka zugestanden werden. Aber einstweilen lassen nicht allein der Name des Astyages, sondern auch die von Cyrus und Cambyses eine bessere etymologische Ableitung aus arischer als aus nicht-arischer Quelle zu. S. Spiegel, Beiträge zur vergleichenden Sprachforschung, I, p. 32; und Sayce, Academy, Oct. 1880.

[4] Windischmann, »Zoroastrische Studien«, p. 138.

[5] »Journal Asiatique«, vol. XI, p. 156.

[6] Windischmann, p. 37.

IV.

[1] Preller, Griechische Mythologie«, vol. II, p. 55.

[2] Eustath. ad Il. p. 635; Naeke, »Opusc.« vol. II, p. 167.

[3] Siehe Ahrens, »Dial. Dor.« p. 60.

[4] Corssen, »Kritische Beiträge«, p. 385.

[5] Aufrecht, in »Kuhns Zeitschrift«, III, p. 198.

[6] In Betreff des Wechsels von h und f im Latein siehe Corssen, »Kritische Beiträge«, p. 208; in Betreff der Etymologie von fel, ibid. p. 318.

[7] Corssen, »Kritische Beiträge«, p. 323.

[8] Siehe meinen Brief an Ritter Bunsen, »Ueber die Turanischen Sprachen«, p. 84.

[9] *Βέλλερος* kann man entweder einfach mit varvara, im Sinne von zottig, identificiren, oder fasst man *ϝελλος* als Vertreter des lat. villus, so hätte sich davon ein Adjectiv *ϝελλερος* bilden können, wie *φθονε-ρός* von *φθόνος*. Der Uebergang in *λλ* erscheint auch in *μάλλος*, Schafwolle, wo das *μ* die labiale Liquida vertritt. Siehe Lobeck, »De Prothesi et Aphaeresi«, p. 111 seq., und Curtius in Kuhns Zeitschrift, III. p. 410: *μαρπ* = vrik; *μέλδων* = *ϝέλδων*; *μάτην* = vrithâ.

[10] Siehe Benfey, Nachrichten der K. G. d. W. zu Göttingen, Januar 17, 1877, p. 8, und besonders Februar, 7, 1877, p. 66, wo er anerkennt, dass die Identificirung des Kerberos mit sabala zuerst von mir vorgeschlagen und nachher von andern angenommen worden ist. Ehre jedoch, dem die Ehre gebührt. Wilford in seinem

Essay über »Egypt and the Nile«, Asiat. Researches, III, p. 405 (1792) ist uns allen zuvorgekommen. »Yama«, schreibt er, »der Höllenfürst, hat zwei Hunde, von denen der eine, nach den Purâ*n*as, Kerbura und *S*abala oder verändert heisst, der andere *S*yâma oder schwarz; der erstere der beiden heisst auch Tri*s*iras oder dreiköpfig und hat als Epitheton das Attribut Kalmâsha, *K*itra, und *K*irmîra, alle in der Bedeutung von besudelt oder befleckt; im Plinius scheinen die Worte Cimmerium und Certerien synonym gebraucht zu sein; doch, wie dem auch sei, der Karbura der Indier ist zweifellos der griechische Cerberus. Die Schlange des Serapis halte ich für den *S*eshanâga, der als zu den untern Regionen gehörig vom Verfasser von Bhâgavat beschrieben ist«.

[11] Vgl. Rv. III, 9, 7; VIII. 1, 29, api*s*arvare, bei Nacht.

[12] Durga sagt von der Morgenröthe in seinem Commentar zum Nirukta (MS. E. I. K. 357, p. 223): »*s*ârvare*n*a tamasâ digdhâni sarvadravyâ*n*i prakâ*s*odakena dhautânîva haroti«.

[13] Dieselbe Stätte, wo V*ri*tra liegt (I, 52, 6, rá*g*asa*h* budhnám), wird auch Indra's Geburtsstätte genannt, IV, 1, 11.

[14] Dass d und l vertauschbare Buchstaben sind, ist vollkommen wahr; doch ist diese allgemeine Regel vielen Beschränkungen unterworfen, wenn auf die verschiedenen Sprachen angewandt. Ein ursprüngliches l z. B. verwandelt sich fast nie in d, und darum ist die Ableitung des Wortes lingua von lih, lecken, sehr zweifelhaft; denn dingua, das als ältere Form von lingua erwähnt wird, konnte sich wohl in lingua umwandeln, aber nicht umgekehrt. Aus demselben Gründe zweifle ich, ob in adeps das d ein ursprüngliches arisches l vertritt, obwohl das griech. ἄλειφα oder ἄλειφαρ, Salbe, λίπα, Fett, und skt. lip, salben, diese Meinung zu unterstützen scheinen. Meine frühere Gleichsetzung von μελετάω und meditor ist gleichfalls unhaltbar. Was wir sicher sagen können, ist, dass ein ursprüngliches oder arisches d im Lateinischen zu l werden kann: z. B. sansk. devara, griech. δαήρ = lat. levir, sansk. dih, goth. deiga = lat. pollingo; griech. δάκρυ, goth. tagr = lat. lacru-ma, griech. Ὀδυσσεύς = lat. Ulyxes. Im Latein selbst wandelt sich ein ursprüngliches d dialektisch in l, wie odor und olfacit, impedimenta und impelimenta, sedere und solium, praesidium und praesilium, und sul in praesul etc.; dautia und lautia, dingua (tuggô goth.) und lingua, Medicae und Melicae, redivia und reluvium, wenn von reduo, wie induviae, und nicht von luo, wie Festus vorschlägt; Diumpais (Osk.) und lymphis, Akudunnia (Osk.) und Aquilonia, unbekannten Ursprunges, doch mit ursprünglichem d, wie sogar das moderne Lacedogna beweist. Im Griechischen wird der nämliche dialektische

Wechsel in λάφνη = δάφνη, λίσκος = δίσκος, Ὀλυσσεύς = Ὀλυσσεύς bemerkt.

[15] Lassen, »Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes«, vol. VI, p. 12.

[16] Niebuhr, »Kleinere Schriften«, vol. I, p. 377.

[17] Aufrecht, in »Kuhns Zeitschrift«, vol. VII, p. 312; Pott, ibid. vol. VIII, p. 428.

[18] A. Fick, in Benfeys »Orient und Occident«, vol. III, p. 128.

[19] *S*ambara, der sehr gewöhnliche Name eines von Indra erschlagenen Dämonen, verlockt zur Vergleichung mit *s*abara und *s*arbara, dem sansk. Original von Kerberos. Auch im Zendavesta kommt *s*rvara als Name einer Schlange (azhi) vor.

[20] Einige kritische Bemerkungen über die in diesem Aufsatze behandelten Gegenstände findet man in Prof. Potts »Etymologischen Forschungen«, 2. Aufl., vol. II, p. 144.

V.

[1] »The Norsemen in Iceland«. By Dr. G. W. Dasent. »Oxford Essays« 1858.

VI.

[1] »Curiosities of Indo-European Tradition and Folk Lore«. By W. K. Kelly. London: Chapman and Hall, 1863.

[2] Siehe den 1. Band, p. 147.

VII.

[1] »Izinganekwane nensumansumane nezindaba zabantu«. Nursery Tales, Traditions and Histories of the Zulus. By the Rev. Henry Callaway, M. D. Vol. I, part. I. Natal 1866.

[2] Reynard the Fox in South Africa«, by W. H. J. Bleek. London, 1864. »Whether these fables are indeed the real offspring of the desert, and can be considered as truly indigenous native literature, or whether they have been either purloined from the superior white race, or at least brought into existence by the stimulus which contact with the latter gave to the native mind (like that resulting in the invention of the Tshiroki and Vei alphabets) may be matters of dispute for some time to come, and it may require as much research as was expended upon the solving of the riddle of the originality of the Ossianic poems«, p. XIII.

VIII.

[1] »Myths and Songs from the South Pacific« vom Rev. W. W. Gill. London, H. S. King & Co. Rev. Gill ist 22 Jahre als Missionär auf den Inseln der Hervey-Gruppe thätig gewesen.

[2] So stiegen wir am 12. Aug. den steilen Pfad zum Dorfe Namgea hinauf, und von da weiter zu einer sehr unangenehmen Ihúla, die den schäumenden Giessbach der Sutley überbrückt. In diesem Theile des Himálaya und zwar weiter nach Kashmúr sind diese Brücken aus mit einander verbundenen Zweigen, gewöhnlich von Birkenholz, gefertigt. Zwei dicke, aus diesen Zweigen geflochtene Stränge, von der Stärke eines Menschenkörpers oder etwas dicker, werden über den Fluss gespannt, in einer Entfernung von vier bis sechs Fuss von einander und ein ähnlicher Strang läuft zwischen diesen beiden, etwa vier Fuss tiefer, hindurch und ist mit jener verbunden durch schlankere Stränge, die meist auch von Birkenreis oder zuweilen von Gras, in einem Intervall von etwa fünf Fuss von einander sich befinden. Das Unangenehme einer solchen Ihúla ist, dass der Wanderer sich an den oberen Seilen schwer festzuhalten vermag, da sie zu dick und unhandlich und an den Enden so weit von einander entfernt sind, dass man beide zugleich überhaupt kaum zu erreichen vermag; zudem wird die Gefahr durch den tiefen Hang einer solchen Ihúla erhöht, die in der Mitte viel tiefer liegt als an ihren beiden Enden. Und nur mit Mühe kann man sich auf derselben unter stetigem Niederbeugen fortbewegen, und so ist es selten gerathen, seine Füsse auf dem unteren Strange ruhen zu lassen, ausser wo er durch die von dem oberen herabgespannten Armseile gehalten wird. Ein Fall in den reissenden Strom hinab würde den sicheren Tod zur Folge haben. Der starke Wind, der am Tage regelmässig im Himálaya herrscht, versetzt das ganze Werk in angsterregende Schwingung. In der Mitte der Brücke ist ein hölzerner Querbalken (um die beiden oberen Stränge von einander zu halten), der überstiegen werden muss; und man pflegt nicht eher eine solche Ihúla auszubessern, als bis einer hindurch gefallen und so der Beweis geliefert wird, dass alles im halbverfaulten Zustande ist. S. Andrew Wilson »The Abode of Snow«, p. 197.

[3] Vgl. »Chips from a German Workshop«, 2. Ausg., II, p. 116.

[4] Rigveda-Sanhita, The sacred Hymns of the Brahmans. Translated by F. Max Müller. Vol. I. Hymns to the Maruts or the Storm-Gods. London, Trübner & Co., 1869.

[5] S. Bancroft, Native Recess. Vol. V, p. 20.

IX.

[1] »Popular Tales from the Norse«. By George Webbe Dasent, D. C. L. With an Introductory Essay on the Origin and Diffusion of Popular Tales. Edinburgh: Edmonston and Douglas, 1859. — Gudbrand Vigfusson hat in seinen »Prolegomena« zur S t u r l u n g a - S a g a (Clarendon Press 1878, 2 Bde.), sowie insbesondere in dem in Kürze erscheinenden grossen Sammelwerke nordischer Dichtungen ausführlich alle einschlagenden Fragen behandelt. Das letztere in Gemeinschaft mit Mr. York Powell gearbeitete Werk, das aus Text, englischer Uebersetzung und Commentar besteht, wird namentlich von allen Forschern und Freunden nordischer Dichtung und Sagen herzlich willkommen geheissen werden.

[2] Vgl. die ausführliche Darstellung in Bd. III, 308 ff. »Ueber die Wanderung der Märchen«.

X.

[1] »Popular Tales of the West Highlands«, Orally collected, with a translation by J. F. Campbell. Edinburgh: Edmonston and Douglas, 1860.

XI.

[1] Wolfschildren. Academy, 1874. Nov. 7.

XII.

[1] Anzeige von: »La Chaine Traditionelle«: Contes et Légendes au point de vue mythique. Par Hyacinthe Husson (Paris 1874). Academy, 1874, May 16.

XIII.

[1] »Researches into the Early History of Mankind, and the Development of Civilisation«. By Edward Burnet Tylor, author of »Mexico and the Mexicans«. London: John Murray, 1865.

[2] Strabo, III, 4, 17: *Κοινὰ δὲ καὶ ταῦτα πρὸς τὰ Κελτικὰ ἔθνη καὶ τὰ Θράκια καὶ Σκυθικά, κοινὰ δὲ καὶ τὰ πρὸς ἀνδρείαν τήν τε τῶν ἀνδρῶν καὶ τὴν τῶν γυναικῶν· γεωργοῦσιν αὗται, τεκοῦσαι δὲ διακονοῦσι τοῖς ἀνδράσιν, ἐκείνους ἀνθ' ἑαυτῶν κατακλίνασαι.*

[3] Apollonius, Argonautica, II, 1009—1014.

Τοὺς δὲ μετ' αὐτίκ' ἔπειτα Γενηταίου Διὸς ἄκρην
γνάμψαντες, σώοντο παρὲξ Τιβαρηνίδα γαῖαν·

Ἔνϑ' ἐπεὶ ἄρ κε τέκωνται ὑπ' ἀνδράσι τέκνα γυναῖκες,
αὐτοὶ μὲν στενάχουσιν ἐνὶ λεχέεσσι πεσόντες,
κράατα δησάμενοι· ταὶ δ' εὖ κομέουσι ἐδωδῇ
ἀνέρας, ἠδὲ λοετρὰ λεχώϊα τοῖσι πένονται.

Vergleiche auch Valerius Flaccus, Argon, V, 148:
Inde Genetaei rupem Jovis, hinc Tibarenûm
Dant viridis post terga lacus, ubi deside mitra
Feta ligat, partuque virum fovet ipsa soluto.

[4] Bei den Koriaks, welche die nördliche Hälfte der Halbinsel Kamtschatka bewohnen, wird der Bräutigam, wenn er seine Braut empfängt, von seinen zukünftigen Verwandten und Nachbarn mit Stöcken geschlagen. Falls er dies mannhaft aushält, so erweist er sich als fähig, »die Mühen des Lebens zu ertragen« und wird ohne weitere Umstände in das Gemach seiner Verlobten geführt. Siehe A. S. Bickmore »The Ainos or Hairy Men«, American Journal of Science. May 1868, p. 12.

XIV.

[1] »Original Sanskrit Texts on the Origin and Progress of the Religion and Institutions of India, collected, translated into English, and illustrated by notes, chiefly for the use of students and others in India«. By J. Muir, Esq., D. C. L., late of the Bengal Civil Service. Part First, »The Mythical and Legendary Accounts of Caste«. London, 1858. Williams and Norgate.

[2] Siehe II. Bd., S. 160.

[3] J. Muir, »On the Relations of the Priests«, p. 4.

[4] Siehe J. Muir, »*On the Relations of the Priests*«, p. 33; und Wilson, »Translation of the Rigveda«, vol. III, p. 490.

[5] Dies bezieht sich auf die Götter, welche Opfer auf dem Altarfeuer erhalten.

[6] Kaushîtaki-brâhma*n*a-upanishad, cap. 4 ed. Cowell, p. 167. Im *S*atapathabrâhma*n*a XIV, 5, 1 wird beinahe dieselbe Geschichte von D*r*iptabalâki Gârgya erzählt.

[7] *Kh*ândogya-upanishad V, 3, 7, übersetzt von Dr. Roër, p. 85. Im *S*atapatha-brâhma*n*a XIV, 9, 1 lies *G*aivali.

[8] *S*atapatha-brâhma*n*a XI, 6, 2, 5.

XVI.

[1] Ein Brief an Herrn Professor Fleckeisen in Dresden, ein mit einigen Zusätzen versehener Abdruck aus den Jahrbüchern für class. Philologie, 1876, Heft 10, p. 699 ff.

[2] Vgl. Ahrens, *De Dial. Aeol.* p. 221; *De Dial. Dor.* p. 528.

[3] *pro magistratuo* wäre die einzige Ausnahme; es ist daher ohne Zweifel *pro magistratud* zu lesen.

[4] Selbst — *tud* in *facitud* auf dem Bronzetäfelchen in Bologna ist nur Conjectur. Mommsen liest: [*Junon*]*e Loucinai* [*die nef*] *astud facitud*; Ritschl [*Junon*]*e Loucinai* [*sacrom c*] *astud facitud,* im Sinne von *castu facto,* während Bergk die letzten Worte durch *caste facito* übersetzt.

[5] Das *facilumed* des SC. de Bacch. anstatt *facilumod* erregt den Verdacht des künstlichen; siehe Bergk a. a. O. S. 17.

XVII.

[1] Abdruck der Anzeige der Rigveda-Uebersetzung Grassmanns und Ludwigs aus dem Litter. Centralblatt, 1876, Nr. 51.

A. Rigveda. Uebersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Prof. Herm. Grassmann. [in 2 Theilen.] 1. Theil: Die Familienbücher des Rigveda [2. bis 8. Buch]. Leipzig, 1876. Brockhaus. (VIII, 589 S. gr. 8.)

B. Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brahmana. Zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt, mit Commentar und Einleitung von Alfr. Ludwig. 1. Bd. Prag. 1876. Tempsky (VIII, 476 S. Lex.-8.)

XVIII.

[1] Anzeige von: Vedârthayatna: or an Attempt to Interpret the Vedas; Bombay, 1876. Academy, 1876, Novemb. 11. und 18.

XIX.

[1] Vorlesung, gehalten im Jahre 1873 in »The Royal Institution« in London.

[2] Herodot II, 53, *οὗτοι δέ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι, καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες, καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες.*

[3] *Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε*
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισι ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν.
ὡς πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.
Sext. Emp. adv. Math. 1, 289; IX. 193.

δοκέουσι θεοὺς γεγενῆσθαι
τὴν σφετέρην τ' αἴσθησιν ἔχειν φωνήν τε δέμας τε. —
Ἀλλ' εἴτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες

ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες
καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον,
ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοῖα.

Clem. Alex. Strom. v. p. 601, c.

Ὥς φησιν Ξενοφάνης. »Αἰθίοπές τε μέλανας σιμούς τε, Θρᾷκές τε πυῤῥοὺς καὶ γλαυκούς«. — Clem. Alex. Strom. VII. p. 711, B. Historia Philosophiae, ed. Ritter et Preller, cap. III.

[4] Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖός γ' οὐδὲ νόημα.

Clem. Alex. Strom. v. p. 601. c.

[5] Siehe meine Einleitung in die vergl. Religionswissenschaft, S. 124.

[6] Empedokles, Carmina, v. 411 (Fragm. Philos. Graec. Vol. I. p. 12).

ὦ φίλοι, οἶδα μὲν οὖν ὅτ' ἀληθείη παρὰ μύθοις
οὓς ἐγὼ ἐξερέω· μάλα δ' ἀργαλέη γε τέτυκται
ἀνδράσι καὶ δύσζηλος ἐπὶ φρένα πίστιος ὁρμή.

[7] Daily Life and Origin of the Tasmanians, by J. Bonwick. 1870. p. 143.

[8] Das Wort ψυχή ist im Griechischen nachweisbar verwandt mit ψύχω, welches ursprünglich blasen bedeutet, und entweder im Sinne von: abkühlen durch blasen, oder athmen durch blasen gebraucht wurde. In der ersteren Anwendung kommt davon ψύχος, Kälte; ψυχρός, kalt; ψυχάω, ich kühle ab; von der zweiten Bedeutung ψυχή, Athem, dann Leben, dann Seele. Soweit ist die Abstammung rein griechischer Wörter von ψύχω klar. Aber ψύχω selbst macht Schwierigkeit. Es scheint auf eine Wurzel spu in der ursprünglichen Bedeutung von ausblasen, speien, hinzuweisen; Lat. spuo und spuma, Schaum; Goth. speivan, Griech. πτύω als muthmasslich verderbte Form von σπύω. Hesychius erwähnt ψύττει = πτύει, ψυττόν = πτύελον. (Pott, etymolog. Forsch. Nr. 355.) Curtius bringt diese Wurzel mit dem Griech. φυ in φῦσα, Blasen, Blasebalg, φυσάω blasen, φυσιάω schnarchen, ποι-φύσσω blasen, und mit dem latein. spirare (spoisare) zusammen. Siehe E. B. Tylor, »the Religion of Savages«. Fortnightly Review, 1866. p. 73.

Stahl, der die von Bacon angenommene Eintheilung in Leben und Geist verwarf und zu der Aristotelischen Lehre zurückkehrte, nimmt Plato's Etymologie von ψυχή als φυσέχη, von φύσιν ἔχειν oder ὀχεῖν (Crat. 400 B.) wieder auf. In einer Stelle seiner »Theoria medica vera« (Halae 1708) sagt Stahl: »Invenio in lexico graeco antiquiore post alios, et Budaeum imprimis, iterum iterumque reviso, nomenclaturam nimis quam fugitive allegatam; φυσέχη, poetice, pro

ψυχή. Incidit animo suspicari, an non verum primum nomen animae antiquissimis Graecis fuerit hoc φυσέχη, quasi ἔχων τὸ φύειν, e cuius vocis pronunciatione deflectente, uti vere familiariter solet vocalium, inprimis sub accentibus, fugitiva enunciatione, sensim natum sit φυσ-χη φσυχή, denique ad faciliorum pronunciationem in locum φσυχή, ψυχή. Quam suspicionem fovere mihi videtur illud, quod vocabuli ψυχῆς, pro anima, nulla idonea analogia in lingua graeca occurrat; nam quae a ψύχω ducitur, cum verus huius et directus significatus notorie sit refrigero, indirectus autem magis, spiro, nihil certe haec ad animam puto«. (p. 44.)

[9] ἀνδρὸς δὲ ψυχὴ πάλιν ἐλθεῖν οὔτε λεϊστή,
οὔθ' ἑλετή, ἐπεὶ ἄρ κεν ἀμείψεται ἕρκος ὀδόντων.
Il. 10. 408.

[10] διὰ δ' ἔντερα χαλκὸς ἄφυσσεν
δῃώσας· ψυχὴ δὲ κατ' οὐταμένην ὠτειλὴν
ἔσσυτ' ἐπειγομένη.
Il. XIV. 517.

[11] »Ter frustra comprensa manus effugit imago
Par levibus ventis volucrique simillima somno«.
Virg. Aen. II. 793.

[12] Siehe E. B. Tylor, Fortnigtly Review, 1866, p 74.

[13] Im-manis, ursprünglich »nicht klein« bedeutete allmählich ungeheuer. — Siehe Preller, Römische Mythologie, p. 72 f.

[14] Unkulunkulu; or the tradition of Creation as existing among the Amazulu and other Tribes of South Africa; by the Rev. J. Callaway, M. D. Natal, 1868. Part I p. 91.

[15] Siehe J. Samuelson, Views of the Deity; Traditional and Scientific, S. 144, London, 1871.

[16] »Es wurde bereits hervorgehoben, dass die Urbewohner von Tasmanien die Gabe der Abstraction oder Generalisation nur in sehr geringem Grade erlangt hatten. Sie besassen keine Wörter zur Bezeichnung von abstracten Begriffen; für jede Gattung des Gummibaumes u. s. w. hatten sie einen Namen; aber sie hatten kein Aequivalent für den Begriff »Baum«; auch konnten sie abstracte Eigenschaften wie »hart«, »weich«, »warm«, »kalt«, »lang«, »kurz«, »rund« u. s. w. nicht ausdrücken: für »hart« sagten sie »wie ein Stein«; für »lang« sagten sie »lange Beine«; für »rund« »wie eine Kugel«, »wie der Mond« u. s. w.; dabei passten sie gewöhnlich die Geberde dem Worte an und halfen durch irgend ein Zeichen der Bedeutung des Wortes nach«. Milligan, Vocabulary of the Dialects of some of the Aboriginal Tribes of Tasmania, Seite 34. Hobart Town, 1866.

[17] Wenn Signor Ascoli mir vorwirft, dass ich Niobe mit anderen Namen für Schnee, von der Wurzel snu, statt von der Wurzel snigh

ableite, so kann dies nur auf einem Versehen beruhen. Ich bin verantwortlich für die Ableitung von Niobe und für die Annahme einer secundären Wurzel snyu oder nyu, und soweit mag ich Recht oder Unrecht haben. Aber Ascoli hätte wissen müssen, dass die Ableitung des gothischen snáiv-s, althochdeutsch snêo oder snê, gen. snêwe-s, litauisch snéga-s, slavisch snjeg, hib. sneachd von der Wurzel snu, zum mindesten die Autorität von Bopp für sich hat (Glossarium, 1847, s. v. snu; man sehe auch Grimm nach, Deutsche Grammatik, II, p. 700). Er hätte ebenfalls wissen müssen, dass schon im J. 1852 Professor Schweizer-Sidler in seiner Besprechung von Bötticher's Arica (Kuhn's Zeitschrift I. p. 479. 1852) hervorgehoben hat, dass snigh als secundäre Wurzel neben snu und snâ betrachtet werden kann (cf. *σμάω*, *σμήχω*; *ψάω*, *ψήχω*; *νάω*, *νήχω*). Das wirkliche Verhältniss von snu zu snigh wurde sogar schon im J. 1842 von Benfey in seinem Wurzellexikon (II. p. 54) erklärt; und Ascoli kannte ohne Zweifel, was Prof. Curtius über das Verhältniss von snigh zu snu geschrieben (Grundzüge der Griechischen Etymologie, p. 297). Ascoli hat sicher mit grösserer Genauigkeit als seine Vorgänger nachgewiesen, wie nicht bloss das zendische snizh und litauische snêga-s, sondern auch das Gothische snáiv-s, das griechische *νίφει*, das lateinische nix, niv-is und ninguis von snigh abgeleitet werden kann. Aber wenn wir von snigh, einer secundären Bildung der Wurzel snu, zu *νίφ-α* und *νίβ-α* gelangen können, so bleiben die anderen Schritte, die zu Niobe weiter führen, genau dieselben.

18 Am Ende der Hymne sagt der Dichter:

χαῖρε, ἄναξ, πρόφρων δὲ βίον θυμήρε' ὄπαζε·
ἐκ σέο δ' ἀρξάμενος κλήσω μερόπων γένος ἀνδρῶν
ἡμιθέων, ὧν ἔργα θεοὶ θνητοῖσιν ἔδειξαν.

Dies legt die Vermuthung nahe, dass der Dichter Helios als einen Halbgott, beinahe als einen Heros, der einmal auf der Erde gelebt, betrachtete.

19 Corssen, Ueber Steigerungsendungen, Kuhns Zeitschrift, III. p. 299.

20 Meine Essays, vol. II. p. 85.

21 The Childhood of the World, by E. Clodd, p. 62.

22 Reynard the fox in South Africa, or Hottentot fables and tales, by W. H. J. Bleek, 1864, p. 69. Dr. Theophilus Hahn, Die Sprache der Nama, 1870, p. 59. Als eine merkwürdige Uebereinstimmung mag hier erwähnt werden, dass auch im Sanskrit der Mond *sasânka* »die Zeichen eines Hasen habend« heisst, indem die schwarzen Flecken im Monde als einem Hasen gleichend gelten. Eine andere Uebereinstimmung ist die, dass die Namaqua-Hottentotten kein Ha-

senfleisch anrühren (siehe Sir James E. Alexander's »Expedition of Discovery into the interior of Africa, vol. I, p. 169), weil der Hase die Menschen betrogen hätte, während die Juden sich davon enthalten, weil der Hase, sagen sie, wiederkäut. (Lev. XI. 6.)

Eine ähnliche Sage über die Bedeutung des Todes findet sich bei den Zulus; aber da sie den Mond nicht als Gottheit kennen, wird die Botschaft, dass die Menschen nicht sterben, oder doch sterben sollen, von Unkulunkulu, dem Urvater des Menscheugeschlechts, abgesandt, und damit verliert die Erzählung ihre Pointe. Siehe Callaway, Ukulunkulu. p. 4, und Gray, Polynesian Mythology, p. 16—58.

[23] Nach einem Briefe, den ich soeben von einer Esthnischen Dame empfangen, bedeutet Ämmarik das Zwielicht in der Sprache des gewöhnlichen Volkes in Esthland. Bertram (*Ilmatar*, Dorpat, 1870, p. 265) bemerkt, dass *Koit* das Morgenroth sei, *Koido täht*, Morgenstern, oder *Eha täht*. *Ämarik* sei gewöhnlich die Morgendämmerung; aber in unserer Sage (von Fählmann in den »Verhandlungen der gelehrten Esthnischen Gesellschaft zu Dorpat«, I. mitgetheilt) sei es die Abendröthe. Im Finnischen ist *hamära* Dämmerung überhaupt.

[24] Siehe meine Einleitung in die Religionswissenschaft, S. 174.

[25] Siehe »Lectures on the Science of Language«, II. 468.

[26] Siehe die interessante Abhandlung von Gaston Paris, »Le petit poucet« (Der Däumling).

[27] Essays, Band II. p. 151 f.

[28] Siehe »Lectures on the Science of Language«, vol. II. p. 581.

[29] Prof. Blackie führt Pausanias als Stütze seiner Etymologie an. Er sagt: »Der Bericht des Pausanias (VII. 25, 26), wonach die schreckliche Verkörperung des Gewissens, oder des verletzten Sittengesetzes von ἐριννύειν, einem alten griechischen Verbum, von der Bedeutung böse sein, abgeleitet wird, hat genügende Wahrscheinlichkeit für sich, abgesehen von der offenbaren Analogie von Ἀραί, ein anderer manchmal den Scheu-gebietenden Jungfrauen (σεμναί) verliehener Name, von ἀρά, Fluch«. Wenn Professor Blackie im Pausanias selbst nachsehen wollte, würde er finden, dass die Arkadier einen ganz anderen Grund dem Zorne der Demeter unterlegten, der zu der Bildung ihres neuen Namens Erinys geführt haben soll.

XX.

[1] Sagwissenschaftliche Studien von Dr. J. G. von Hahn, K. K. österreichischem Generalconsul. Jena, Friedrich Maukes Verlag (E. Schenk). 1876. XII, und 798 S. gr. 8.

[2] So eben empfange ich R. Kekulés Vortrag »Ueber die Entstehung der Götterideale in der griech. Kunst« (Stuttgart 1877), welcher

sehr werthvolle Andeutungen in Bezug auf den Uebergang roher natursymbolischer Idole zu den vollendeten Götteridealen der griechischen Kunst enthält.

[3] Wenn Prof. Lehrs (a. a. O. S. 303) sehr erzürnt auf mich ist, weil ich von vielen Stellen im alten Testament gesprochen, in denen ein Glaube an Unsterblichkeit vorausgesetzt werde, so bemerke ich, dass ich im englischen Original — für Versehen meines Uebersetzers bin ich nicht verantwortlich — nicht von vielen, sondern von einigen (several) Stellen gesprochen habe, die jedem exegetischen Theo[illegible] bekannt sind.

XXI.

[1] Darwin, Expression of Emotions, p. 39. Ich bin genöthigt hinzuzufügen, dass ich in den Worten Darwin's nicht ein so vollständiges Zurücknehmen seiner früheren Ansichten über Sprache sehen kann, wie Prof. Noiré meint.

[2] R. Schuricht, citirt von M. Carrière in seinem höchst beachtenswerthen Buche: Die sittliche Weltordnung. S. 24.

[3] Epist. I, 35. Sic quum linguam aliquam addiscimus, literas sive quarundam vocum, quae materiales sunt, pronunciationem, conjungimus cum earum significationibus, quae sunt cogitationes, ita ut auditis iterum iisdem vocibus easdem res concipiamus, atque iisdem rebus conceptis, eaedem voces in memoriam recurrant.

[4] Ethica, II Prop. XLIX, schol. »Verba, quibus res sig[illegible]. Ibid. »Verborum namque et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituta, qui cogitationis conceptum minime involvunt«.

[5] Ethica, II Prop. XVIII.

[6] Lectures on the Science of Language vol. I. p. 158.

[7] Lectures on the Science of Language vol. I. p. 405.

[8] Monadologie. § 47.

[9] Einleitung und Begründung einer monistischen Erkenntnisstheorie, S. 126.

[10] Noiré, Ursprung der Sprache, S. 47.

[11] Noiré, Grundlegung u. s. w. S. 56.

[12] Geiger, Ursprung d. m. Spr. u. Vernunft. I. p. VI.

[13] Noiré, Mon. Erkenntnisstheorie, S. 193.

[14] Grundlegung, S. 6, 11.

[15] Noiré, Einleitung und Begründung einer monistischen Erkenntnisstheorie, S. 193.

[16] Bréal: Mélanges, p. 318.

[17] Diesen Punkt hat Darwin in seinem »Expression of Emotions« erörtert. S. chap. IV.

[18] Lectures on the Science of Language vol. II. p. 373.

XXII.

[1] Das **Birmingham und Midland Institute** (als dessen Präsident für das Jahr 1879 ich die im Vorstehenden mitgetheilte Rede zu halten hatte) ist eine der zahlreichen freien Körperschaften, welche in England von jeher eine so segensreiche Thätigkeit in allen Fächern des politischen, religiösen und wissenschaftlichen Lebens entfaltet haben. Sie thun aus freiem Antriebe, was, wie es scheint, in andern Ländern nur durch die Staatsregierung oder durch Municipalitäten ausgeführt werden kann. Sie bilden unzählige Mittelpunkte gemeinnütziger Thätigkeit, die zusammen einen wunderbaren Organismus des staatlichen Lebens entwickeln. Birmingham ist in dieser Beziehung eine der höchst organisirten Städte in England. Nirgends kann man besser sehen, was durch die freie Thätigkeit und Opferwilligkeit des Bürgerthums geschaffen und erhalten werden kann, als hier. Für Wohnungen, Hospitäler, Schulen, Vergnügungen, für Armenpflege, Gesundheitspolizei ist in vorzüglichster Weise gesorgt, und alles entweder durch Privatvereine oder durch die Municipalität. Als sich unter der grossen Masse der dortigen Bevölkerung ein Bedürfniss für höhere wissenschaftliche Ausbildung fühlbar machte, was an anderen Orten von der Regierung aus durch polytechnische Institute oder Universitäten befriedigt wird, bildete sich für Birmingham und die umliegenden Ortschaften eine Gesellschaft unter dem Namen des »Birmingham and Midland Institute«, welche in kurzer Zeit Lesezimmer, Bibliothek, Laboratorien und Vorlesungen zu Stande brachte und eine Anstalt schuf, welche mit Recht die Universität einer Fabrikstadt genannt werden könnte. Sie besteht aus zwei Abtheilungen, die eine für wissenschaftliche Zwecke, die andere für industrielle Bedürfnisse bestimmt. Die nöthigen Fonds wurden durch Stiftungen, durch freiwillige Beiträge und durch das von den Zuhörern zu zahlende Honorar zusammen gebracht. Man errichtet jetzt ein neues Gebäude für Lesezimmer, Laboratorien u. s. w., und auch hierzu rechnet man ausschliesslich auf freie Beiträge. Die Gegenstände, die gelehrt und über welche Vorlesungen gehalten werden, sind, um nur einige anzuführen: Geometrie, Mechanik, Akustik, Optik, Licht und Wärme, Magnetismus und Elektricität, Chemie, Geologie, Physiologie, Botanik, Metallurgik, Arithmetik, Algebra, Englisch, Literatur, Französisch, Deutsch, Spanisch, Italienisch, Griechisch, Lateinisch, Musik, Stenographie, Buchhaltung, Gesundheitspflege u. s. w. Die Schüler werden am Ende des Cursus examinirt und erhalten Zeugnisse und Prämien sowohl vom Institut selbst, als von anderen Examinationscommissionen, bei denen sie sich zur Prüfung melden. Die Verwaltung liegt in den Händen eines

Rathes, dessen Mitglieder theils aus den Behörden der Stadt bestehen, theils frei gewählt werden. An der Spitze steht ein Präsident, der jährlich erwählt wird. Seine Stellung ist ein Ehrenamt, und unter den Vorgängern des jetzigen Präsidenten finden sich die Namen von Charles Dickens, Huxley, Kingsley, Tyndall, Stanley, Dean of Westminster u. s. w.

[2] Mill erzählt, dass sein Essay »On Liberty« im Jahre 1854 entworfen und niedergeschrieben wurde. Als er im Januar 1855 die Stufen des Capitols erstieg, kam ihm zuerst der Gedanke, was er geschrieben in ein Buch zu verwandeln, und dieses wurde erst 1859 veröffentlicht. Der Verfasser, welcher in seiner Autobiographie mit ausnehmender Bescheidenheit von allen seinen literarischen Leistungen redet, macht nur eine einzige Ausnahme zu Gunsten dieses Buches. »Keine meiner Schriften«, sagt er, »ist so sorgfältig componirt, so mühevoll genau corrigirt, wie diese«. Die letzte Revision sollte im Winter 1858/59 stattfinden, den er mit seiner Gattin im südlichen Europa verbringen wollte, eine Hoffnung, die durch den Tod der Gattin vereitelt wurde. »Die Freiheit«, schreibt er, »wird wohl länger leben als irgend etwas, das ich sonst geschrieben (vielleicht mit alleiniger Ausnahme der Logik), weil die Vereinigung ihres Geistes mit dem meinigen daraus eine Art von philosophischem Compendium einer einzigen Wahrheit gemacht hat, welche die allmählich sich entwickelnden Veränderungen in der modernen Gesellschaft in immer helleres Licht setzen werden: nämlich die für den Menschen wie die Gesellschaft gleich belangreiche Wichtigkeit einer grossen Mannigfaltigkeit der Charaktere und die daraus folgende Nothwendigkeit, der menschlichen Natur volle Freiheit zu gewähren, sich nach unendlichen und widerstreitenden Richtungen zu entfalten«.

[3] Herzen definirt den Nihilismus als »die vollkommenste Freiheit von allen fertigen Begriffen, von allen ererbten Hindernissen und Störungen, die das Vorwärtsschreiten des occidentalen Verstandes mit seinem historischen Klotz am Fusse hemmen«.

[4] »Ueber die Akademische Freiheit der deutschen Universitäten«, Rede beim Antritt des Rectorats an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 15. October 1877 gehalten, von Dr. H. Helmholtz. Berlin 1878, S. 22. — Man vergl. hierzu Herrn Walter C. Cerry's Zuschrift »an den Herausgeber der Deutschen Rundschau«, und Herrn Prof. Helmholtz Erwiderung, Deutsche Rundschau, 1878, Bd. XIV, S. 332 ff.

[5] »Ueber eine Akademie der deutschen Sprache« p. 34. Ein anderer scharfer Beobachter des englischen Lebens, Dr. Karl Hillebrand, sagt in einem Artikel der Octobernummer des »Niniteenth Century«: »Nirgends herrscht grössere individuelle Freiheit als in England, und

nirgends verzichten die Menschen aus freien Stücken so leicht auf dieselbe«.

[6] l. c. p. 15.

[7] Schopenhauer wählt zum Motto für seine Preisschrift »Ueber die Freiheit des Willens« den Satz Malebranche's: »La liberté est un mystère«.

[8] Spence Hardy, Manual of Buddhism«, p. 391.

[9] Ibid. p. 39.

[10] »Wie eine Generation stirbt und einer andern Platz macht, welche die Erbin aller ihrer Tugenden und Laster, die genaue Wirkung vorausgehender Ursachen wird, so erbt jedes Individuum in der langen Lebenskette alles Gute und Schlimme, was all seine Vorgänger gethan haben oder gewesen sind; es nimmt zugleich das Ringen nach Erleuchtung genau an der Stelle auf, wo sie es gelassen haben«. Rhys-Davis, Buddhism, p. 104.

[11] Bunsen, Egypt. II, pp. 77, 150.

[12] Mémoire sur l'origine Egyptienne de l'alphabet Phénicien, par E. de Rougé. Paris 1874.

[13] Spuren von Sexagesimalzählung hat Prof. Benfey kürzlich im Veda nachgewiesen; Nachrichten der K. G. d. W. zu Göttingen, 12. Nov. 1879; er erwähnt auch sexcenties im Lateinischen.

[14] J. Brandis, »Das Münzwesen«.

[15] »Ist es nicht ein selbstverständliches Axiom, dass der Staat bis zu einer gewissen Grenze die Erziehung eines jeden menschlichen Wesens, das als sein Bürger geboren wird, verlangen, ja erzwingen muss? Aber wo gibt es jemanden, der sich nicht scheute, diese Wahrheit anzuerkennen und auszusprechen?« On Liberty, p. 183.

[16] In England sind die Volksschulen zwar keine Regierungsanstalten, aber sie erhalten bedeutende Zuschüsse vom Parlament auf Grund von Prüfungen, welche von Regierungsbeamten, den Inspectors of Schools, gehalten werden.

[17] Jeder Student in Oxford und Cambridge muss Mitglied eines College werden; wenigstens war dies bis vor kurzem die Regel. Jetzt gibt es allerdings eine Anzahl von Studenten, die ganz wie die deutschen Studenten für sich leben und Vorlesungen besuchen, wie sie wollen.

[18] Diese an der Universität gestifteten Examinations-Commissionen haben öfters den Schülern auf den bessern Public Schools Zeugnisse der Reife ertheilt, durch welche sie von dem gewöhnlich im ersten Jahr zu bestehenden Universitäts-Examen (Responsions) dispensirt werden.

[19] »Sacred Books of the East«, edited by Max Müller. Oxford 1879.

[20] Computation of Logic, t. III, VIII, p. 36.

[21] Max Müller: Lectures on Mr. Darwin's »Philosophy of Language«, Fraser's Magazine, June 1873, p. 26.

[22] Prantl, Geschichte der Logik. Bd. I, p. 121.

[23] L. Noiré: »Pädagogisches Skizzenbuch«, p. 157. »Todtes Wissen«.

[24] Mill, »On Liberty«, p. 193.

[25] Zeller, »Ueber den wissenschaftlichen Unterricht bei den Griechen«. 1878. p. 9.

XXIII.

[1] Le livre des Rois par Abou'lkasim Firdousi, traduit et commenté par Jules Mohl, publié par Madame Mohl. Paris 1878. Imprimerie Nationale. 7 vols. 8⁰.

Index.

Die römischen Zahlen I und II. beziehen sich auf die Bände, die arabischen Zahlen auf die Seiten, Vorr. bedeutet Vorrede.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.